السنة الثامنة العددان 31-32 شتاء 1423هـ /2002م ربيع 1424هـ /2003م

السنة الثامنة العددان 31-32 شتاء 1423هـ /2002م ربيع 1424هـ /2003م

السنة الثامنة العددان 31-32 شتاء 1423هـ /2002م ربيع 1424هـ /2003م

Vol. VIII Nos. 31-32 Winter 1423 AH / 2002 AC / Spring 1424 AH / 2003 AC

قواعد النشر

- تنشر ا لة البحوث العلمية والمقالات الفكرية التي تتحقق فيها الأصالة والعمق والموضوعية والمنهجية والرجوع إلى المصادر الأصلية وأسلوب البحث العلمي.
- يشترط في البحث أن لا يزيد حجمه على عشرة آلاف كلمة مع الهوامش، وأن لا يكون قد نشر أو قدم للنشر في أي مكان آخر.
- تعرض البحوث المقدمة على محكمين من أهل الاختصاص وتبقى أسماء الباحثين والمحكمين مكتومة، وقد يطلب من الباحث إعادة النظر في بحثه في ضوء ملاحظات المحكمين.
- الأبحاث التي ترسل إلى ا لة لا تعاد ولا تسترد سواء نشرت أم لم تنشر، ولا تلتزم ا لة بإبداء أسباب عدم النشر.
- ترتب الأبحاث عند النشر وفق اعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة البحث أو الباحث.
- يعطى صاحب البحث المنشور عشر فصلات (مستلات) من بحثه المنشور، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى لغة أخرى، دون الحاجة إلى استئذان صاحب البحث.

ما تنشره ا لة يعبر عن وجهة نظر صاحبه، ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر ا لة

المراسلات

Chief Editor,
Islamiyat al Ma^c^rifah
IIIT,
500 Grove St., 2nd Floor,
Herndon, VA 20170, USA
Tel: (1-703) 471 1133 / Fax: (1-703) 471 3922
E-mail: islamiyah@iiit.org

محتويات العدد

كلمة التحرير

تختتم مجلة "إسلامية المعرفة" بهذا العدد المزدوج 31-32 سنتها الثامنة. وقد انتظم بحمد الله صدورها في هذه الفترة، بالرغم من الصعوبات والعقبات التي لا يعرفها إلا من عانى أشواك النشر في القضايا الفكرية المتخصصة، وبخاصة عندما يتوخى الناشر العطاءَ المتميز الذي يقدم العمق على السعة، والتجديد على المألوف، والاجتهاد على التقليد، ولا يعرف الشوق إلا من يكابده!

وقد انتظم صدورها بحمد الله أيضاً طيلة هذه الفترة بالرغم مما كان في سنواتها من أحداث جسام أحاطت بالأمة فعمقت جراحها، وأضافت المزيد إلى هوانها!

وقد حاولنا طيلة هذه السنوات أن نصل بالمجلة إلى المستوى الذي كنا نطمح إليه يوم قررنا إصدارها، وهو المستوى الذي يمكن العقلَ المسلم المعاصر من الاستجابة للتحديات التي تواجهه اليوم، ويطلق قدراته في الاجتهاد والتجديد. وكان ما تحقق من هذا الطموح -في جزء منه على الأقل- انعكاساً لمستوى تلك الاستجابة. وليس سراً –بعد الآن- أن نقول إن ما اعتذرت هيئة تحرير المجلة عن عدم نشره كان أكثر مما نشر!

وبالإضافة إلى ما تستقبله المجلة من بحوث ينشئها أصحابها، فقد كانت هيئة التحرير في بعض الأحيان تستكتب العلماء والباحثين في موضوع محدد، بحيث تنشر البحوثُ في عدد خاص بذلك الموضوع، عندما تتوافر مادة كافية لإصدار العدد الخاص. وكان موضوع "قضايا الحرية في الفكر الإسلامي والواقع الإسلامي المعاصر" واحداً من هذه الموضوعات التي جرى الاستكتاب فيها، واستهدفنا به تعميق الفهم بقضية الحرية وموقعها من الفكر الإسلامي، ودور الحرية في توفير شروط الاستخلاف والتمكين وبناء الحضارة، وارتباط غيابها بتخلف الأمم وتدهورها واضمحلالها. وقد حددنا لذلك مجموعة من المحاور التي اقترحنا أن تتوزع الكتابة عليها. فكانت هذه البحوث التسعة التي نقدمها للقراء الأعزاء في هذا العدد المزدوج من المجلة.

ففي البحث الأول ركز الدكتور أحمد الريسوني على مفهوم الحرية في أصولها وأسسها الفكرية وأبعادها المنهجية، فبدأ بالحديث عن الإسلام بوصفه رسالة تحرير للإنسان على

صعيد الفكر والفهم والعلم والدين، وكانت الحرية إحدى المصالح الأساسية والضرورية التي يقوم عليها ا تمع. وركز البحث على رؤية الشيخ ابن عاشور للحرية في "مقاصد الشريعة" وقارن بين رؤيته والرؤية الغربية لحرية التصرف واتباع هوى النفس وميولها في الفكر الغربي. وتناول البحث شرح مفهوم الحرية من خلال عرض قصة خلق آدم وخلافته في الأرض. ثم بين كيف تناول الأصوليون قضية حكم الأفعال والأشياء، وختم بحثه بالتأكيد على ضرورة إزالة الأغلال عن فكرنا وفقهنا مما يفتح الباب واسعاً لحرية الإبداع، في نطاق المشروعية، وفي ظل الشعور بالأمانة.

وفي البحث الثاني يستعرض الدكتور عبد ا يد النجار التشريع الإسلامي ومنهجه في حرية التفكير والاعتقاد، ويدعو المسلمين إلى الاجتهاد في إقامة الحرية الفكرية والاعتقادية في مجتمعا م وفق أصول الشرع الإسلامي. وقد بين الباحث ضمانات حرية التفكير والاعتقاد، ومنها الضمانات المنهجية، والضمانات الجزائية، والضمانات القانونية، كما بين حدود حرية التفكير والاعتقاد وضوابطها في التشريع الإسلامي التي تعصمها من أن تؤول إلى نقض ذا ا.

وفي البحث الثالث يبدأ الدكتور عرفان عبد الحميد فتاح بحثه في "الحرية في العقل الكلامي والفلسفي الإسلامي" بعرض تاريخي لمفهوم الحرية في التراث الغربي القديم والحديث، واقترا ا بمفهوم القانون، وبالإرادة الإلهية، وبالنظام السياسي والدولة، ثم يقدم بعض الملاحظات المنهجية والنقدية لمفهوم الحرية في الفكر الإسلامي والفكر الغربي، ويحاول تأصيل حرية التفكير في الإسلام من خلال المرجعية القرآنية الخالصة. ويختم البحث بالحديث عن المرجعية الشرعية لحرية الرأي في الإسلام من خلال قاعدة حرية الاعتقاد ولا إكراه في الدين وحفظ النفس والعقل.

أما البحث الرابع بعنوان "مسألة الحرية في النظام السياسي الإسلامي" للدكتور رحيل غرايبة فيهدف إلى حل إشكالية الحرية والسلطة في النظام السياسي الإسلامي، وذلك لإبراز فلسفة الإسلام في التعامل مع الحرية. ويبدأ البحث بتمهيد لبيان نظرة الإسلام للحرية وفلسفته في التعامل معها. ثم يتناول مفهوم الحرية وأهميتها في الفقه الإسلامي، وفي قواعد النظام السياسي الإسلامي ومقاصده وذلك من خلال: مفهوم السياسة ومقاصدها في الفقه الإسلامي، والعلاقة بين سلطة الحكم والحرية الإنسانية، والحرية في قواعد النظام السياسي الإسلامي، والحرية في مقاصد النظام السياسي الإسلامي وواجباته.

ويتناول الدكتور محمد عمارة في البحث الخامس "حرية الأقليات غير المسلمة في العالم الإسلامي" مفهوم الأقلية من خلال الرؤية الثقافية والاجتماعية للمصطلح الوافد من الحضارة الغربية، ويقارن بينه وبين مفهوم الأكثرية من خلال العرض القرآني للمصطلحين، ثم يعرض الموقف الإسلامي من الأقليات اليهودية والنصرانية، مع تقديم أمثلة على حرية الاعتقاد التي تمتعت ا الأقلية غير المسلمة في مصر. ويتناول البحث بالدراسة الديموجرافية الواقع المعاصر للأقليات غير المسلمة في الوطن العربي ودول العالم الإسلامي، ويقترح تشكيل "جماعة الحكماء" التي يمكنها أن تدير حواراً داخلياً حول قضايا الأقليات والتحديات التي تواجه الأمة بسبب استغلال الغرب لهذه القضايا.

"طبائع الاستبداد وقابليات الاستعباد" هو عنوان البحث السادس الذي قدمه الدكتور محمد جمال الطحان، وعرض فيه لمفهوم الاستبداد وأشكاله المتعددة ودلالاته من الناحية اللغوية العربية والإنجليزية والمصطلحات المرادفة له، ثم تناول بالتفصيل الاستبداد في الفكر العربي بداية من العصر الأموي ومروراً بالعصر العباسي والخلافة العثمانية وحتى القرن الماضي مستشهداً بكتابات ابن خلدون في "المقدمة"، والفارابي ومحاولاته التوفيق بين الدين والفلسفة في "المدينة الفاضلة". وعرض البحث بالتحليل والدراسة لكتاب "طبائع الاستبداد" لعبد الرحمن الكواكبي، ومنهجه في تأليف الكتاب وعرضه لمفهوم الاستبداد والمستبد، وتصويره للحياة العقلية والروحية والاجتماعية لمن يقع عليهم الاستبداد. واختتم البحث بتأكيد حتمية الثورة على الاستبداد والانتفاضة ضده.

أما البحث السابع للدكتور بسام البطوش فقد تناول "الحرية في الفكر الإسلامي الحديث: الشيخ محمد الخضر حسين نموذجاً" وذلك من خلال عرض موجز لأفكار ورؤى كل من الطهطاوي ومحمد عبده والكواكبي وخير الدين التونسي، والأفغاني ومحمد رشيد رضا ورفيق العظم. ثم يتناول بالتفصيل مفهوم الحرية في فكر الشيخ محمد الخضر حسين، وكذلك محددات وضوابط الحرية، والحريات السياسية، والحريات الاقتصادية، والحريات الاجتماعية ومبادئ الشورى. ولاحظ الباحث أن رؤية الشيخ لقضية الحرية كانت منسجمة مع مجمل الخطاب الإسلامي الذي ساد عصره، من حيث تقديم حرية الأمة لتخليصها من الاستعمار والاستبداد، والدعوة إلى مفهوم للحرية متأثر بالمفاهيم الغربية السائدة.

وفي البحث الثامن "مفهوم الحرية في الغرب بين النظرية والممارسة" يركز الدكتور لؤي صافي في بحثه على مفهوم الحرية ضمن المفاهيم الكبرى التي تحكم وعي الإنسان، فيحاول إظهار إشكالية الحرية في الفكر الغربي الحداثي، وتقديمها من مفهومين مختلفين (المفهوم البريطاني، والمفهوم الأوروبي القاري)، فيشرح إشكالية الحرية والخصوصيات التاريخية، ثم الحرية وتحرير الفرد من القيود الاجتماعية، والحرية والتطابق بين إرادة الفرد وا تمع، والحرية صنو العقلانية، والحرية صنو القوة، وإشكالية الحرية بين التفلت والتسلط، وتداخل خطاب الحرية والهيمنة في ممارسات الدولة الحديثة. ويختم البحث بشرح مفهوم الحرية من خلال النموذج الغربي الحداثي.

أما البحث التاسع والأخير للدكتور وائل أحمد خليل فهو بعنوان "مسألة الحرية في الوعي الغربي". ويهدف البحث إلى ضرورة تحليل مفهوم الحرية من خلال الرؤية التاريخية والفلسفة الغربية للمفهوم، وإلى ضرورة تحقيق رؤية تطويرية للمعرفة. وتناول البحث المفهوم من خلال الكشف عن المنطق الذي أدى بالفكر الغربي إلى اتصافه بالتوليد المستمر، ثم الخط المنهجي للوعي الغربي، وتفسير النتائج العلمية المعاصرة في رؤية العقل الغربي، وفي الرؤية الكونية الإسلامية لمسألة الحرية. ويعرض البحث لطابع الميثولوجيا الغربية وتأويل العهد القديم، ثم الإحالات الفلسفية والأنساق الفكرية الأوروبية، ويختم البحث بشرح النظام النسقي للحرية في الرؤية الكونية القرآنية.

واستكمالاً للفائدة وتوسيعاً لآفاق التفكير والبحث في قضايا الحرية في الفكر الإسلامي وفي الفكر الغربي، وفي الواقع المعاصر للأمة والعالم، فقد توسعنا في باب "عروض مختصرة" الذي نقدم فيه عادة عدداً محدوداً من الكتب الصادرة حديثاً نختارها مما نقدر فائدته للقراء، فأصبح الباب في هذا العدد أقرب إلى وراقية شارحة لعدد كبير نسبياً من الكتب المنشورة حديثاً عن قضايا الحرية في عدد من اللغات: العربية والفارسية والإنجليزية والفرنسية والألمانية.

وفي الوقت الذي نجد فيه أن علينا أن نزجي الشكر والتقدير للعلماء الأفاضل الذين أسهموا في إعداد مادة هذا العدد، وندعو الله أن يجزيهم خيراً، فإننا نقدر أيضاً أن بعض ا الات لم تتم تغطيتها، ولذلك فإننا نأمل في أن تدفع مادة هذا العدد من ا لة قراءها إلى مزيد من المعالجات والدراسات. والله سبحانه الهادي إلى سواء السبيل.

الحرية في الإسلام أصالتها وأصولها

أحمد الريسوني*

مقدمة:

إذا كان لكل شيء ضد، فللحرية أضداد متعددة؛ فالتسلط والاستبداد، والقهر والاستعباد، والاحتلال والاستغلال، والأغلال والقيود، والحواجز والحدود. وكذلك التسيب والتحلل، والفوضى والاستهتار. كلها أضداد للحرية ونقائض ونواقض لوجودها وممارستها. أضداد الحرية هذه ونواقضها، قد تصيب الإنسان في جسمه فيسجن أو يعذب، أو في حياته فيقتل ويعدم، أو في سيادته فيسترق ويستعبد، أو في عزته وكرامته فيذل ويهان، أو في رزقه وماله فيمنع من كسبه أو من حرية التصرف فيه، أو في حرية القول والتعبير، فيمنع من الكلام، أو يعاقب إذا تكلم. كل هذه أحوال مقيتة بغيضة لا يرضاها حر لنفسه ولا لغيره، بل هي محنة ووبال على الإنسان فرداً وعلى الإنسان جنساً. غير أن أسوأ نواقض الحرية وأخطرها على الإنسان، هي تلك التي تصيبه في عقله وفكره وعلمه، وخاصة حينما تصبح حرية العقل وحرية الفكر وحرية الفهم مكبلة ومعاقة ذاتياً وداخلياً، وبنوع من الاقتناع والارتياح.

ويوم جاء الإسلام، كان العرب -على سبيل المثال- يتمتعون بدرجة عالية من الحرية ومن العزة والكرامة؛ يتحركون ويتنقلون بحرية، ويتكلمون ويعبرون بحرية، ويتصرفون في مكاسبهم وممتلكا م بحرية، ويحاربون أو يسالمون بحرية. ولكن حرية الفكر كانت عندهم مشلولة ومعطلة، أو على الأقل معاقة ومكبلة. ولم يكن ذلك من خارجهم ومن متسلط عليهم، بل كان من ذا م ومن داخلهم، وبرضاهم وتمسكهم. مع العرب كان يعيش اليهود في تجمعات سكنية مستقلة، تتمتع أيضاً بقدر كبير من الحرية. وكانوا أصحاب تراث ديني وثقافي عظيم، من أهم ما كانت تملكه البشرية يومئذ. ولكنه تراث أصبح

---

* أستاذ أصول الفقه ومقاصد الشريعة – جامعة محمد الخامس – الرباط.

معطلاً ومكبلاً، وأصبح أصحابه مثلهم ﴿كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾ (الجمعة: 5). ولقد كان في مقدمة مقاصد البعثة المحمدية تحرير العقل والفكر، ورفع ما أحاط بهما من آصار وأغلال وقيود وأوهام. قال تعالى: ﴿ورحْمتي وسِعتْ كُل شيْءٍ فَسأكْتبها لِلذِين يتقُونَ ويؤْتونَ الزكَاةَ والذِين هم بِآياتِنا يؤْمِنونَ الذِين يتبِعونَ الرسولَ النبِي الأُمي الذِي يجِدونه مكْتوبًا عِندهمْ فِي التوْراةِ والإِنجِيل يأمرهم بِالْمعْروفِ وينْهاهمْ عنِ الْمنكرِ ويحِل لَهم الطيباتِ ويحرم عليْهِم الْخبآئِثَ ويضع عنْهمْ إِصْرهمْ والأَغْلاَلَ التِي كَانتْ عليْهِمْ.﴾ (الأعراف: 156-157)

لقد جاء الإسلام رسالة تحريرية على كافة الأصعدة، وفي مقدمتها صعيد الفكر والفهم والعلم والتدين. وإذا كنا لا نجد في الإسلام مصطلح "الحرية"، فإننا نجد الإسلام مليئاً بمعاني الحرية وبالقواعد المؤسسة للحرية، وبالقيم والتوجيهات الداعمة للحرية.

أولاً: في البدء كانت الحرية

مما يلفت الانتباه في قصة خلق آدم كما يحكيها القرآن الكريم، تلك العناية والحفاوة البالغة التي أحيطت بها هذه الواقعة وهذا المخلوق: ﴿وإِذْ قَالَ ربك لِلْملاَئِكَةِ إِني جاعِلٌ فِي الأَرْضِ خلِيفَةً﴾ (البقرة: 30)، ﴿وإِذْ قَالَ ربك لِلْملاَئِكَةِ إِني خالِق بشرًا من صلْصالٍ منْ حمإٍ مسْنونٍ. فَإِذَا سويْته ونفَخْت فِيهِ مِن روحِي فَقَعواْ لَه ساجِدِين﴾ (الحجر: 28-29)، ﴿ولَقَدْ خلَقْنَاكُمْ ثُم صورْناكُمْ ثُم قُلْنا لِلْملآئِكَةِ اسْجدواْ لآدم﴾ (الأعراف: 11)، ﴿وعلم آدم الأَسْماء كُلها.﴾ (البقرة: 31)

ولم تقف الحفاوة عند هذا الإعلان الإلهي الجليل، ولا عند تسمية هذا المخلوق خليفة، ولا عند تصويره وتسويته بيد العناية الربانية، ولا عند النفخ فيه من روح الله تبارك وتعالى، ولا عند إسجاد الملائكة له وهم عباد بررة مكرمون، لم تقف الحفاوة الإلهية بالإنسان عند هذا، بل امتدت وسمت إلى حد إسكانه الجنة وإطلاق يده وحريته فيها، دون أن يكون قد فعل ما يستحق به شيئاً من هذا كله ﴿ويا آدم اسْكُنْ أَنت وزوْجك الْجنةَ فَكُلاَ مِنْ حيْثُ شِئْتما.﴾ (الأعراف: 19) ولم يكن مع هذه الحرية المطلقة ومع هذه الإباحة الشاملة سوى استثناء رمزي، لا تعدو نسبته إلى الجنة وما فيها، أن تكون كقطرة في بحر أو حبة رمل في صحراء.

وهكذا خلق الإنسان أول ما خلق عزيزاً كريماً، وحراً طليقاً. وإذا كانت الأخطاء وعوارض أخرى متعددة قد غيرت وتغّير من وضعّية الإنسان وتحد من حركته وحريته، فإ ا لا يمكن أن تغير من أصله وجوهره.

فكرامة الإنسان وحريته هي أصله وهي الأصل فيه. وهذا هو المعنى الذي ما فتئ العلماء والمفكرون ينصون عليه ويعبرون عنه، كل بطريقته وعبارته. وقد عبر عنه الفاروق عمر بن الخطاب رضي الله عنه بقولته الشهيرة "متى استعبدتم الناس وقد ولد م أمها م أحراراً؟" ثم جاء الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر سنة 1948 عن الجمعية العامة للأمم المتحدة، ليكرر ويقرر هذا المعنى في مادته الأولى التي تقول: "يولد جميع الناس أحراراً متساوين في الكرامة والحقوق."

ولعل خير من تناول هذه المسألة من علماء الإسلام هو العلامة الشيخ محمد طاهر بن عاشور في كتابيه أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ومقاصد الشريعة. ففي الكتاب الأول اعتبر الحرية هي إحدى المصالح الأساسية والضرورية التي يقوم عليها ا تمع ويجب على ولاة الأمور تحقيقها وصيانتها. وبعد استعراضه لمفهوم الحرية الذي يتضمن معنيين هما: حرية الرقبة، وحرية التصرف، قال: "والحرية بكلا المعنيين وصف فطري نشأ عليه البشر، وبه تصرفوا في أول وجودهم على الأرض حتى حدثت بينهم المزاحمة فحدث التحجير."[1]

وهذا التقييد -أو التحجير- للحرية لا ينبغي اللجوء إليه إلا عند الضرورة ومن أجل دوافع ومصالح راجحة، يقول رحمه الله: "إن الحرية خاطر غريزي في النفوس البشرية، فيها (أي الحرية) نماء القوى الإنسانية من تفكير وقول وعمل، و ا تنطلق المواهب العقلية متسابقة في ميادين الابتكار والتدقيق. فلا يحق أن تسام بقيد إلا قيداً يدفع به عن صاحبها ضر ثابت أو يجلب به نفع."[2] ويؤكد أصالة الحرية و فطريتها في موضع آخر بقوله: "والحرية ذا المعنى حق للبشر على الجملة، لأن الله لما خلق للإنسان العقل والإرادة وأودع

---

1 ابن عاشور، محمد الطاهر. **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، ط2، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، 1985، ص 162.

2 المصدر السابق، ص 163.

فيه القدرة على العمل فقد أكن فيه حقيقة الحرية وخوله استخدامها بالإذن التكويني المستقر في الخلقة."[3]

فابن عاشور يتجاوز ذلك النقاش والتأرجح الذي عرفه فلاسفة الحرية والليبرالية الغربيون حول أصل الحرية ومصدرها، هل هو الخلقة الأولى للأفراد وما فيها من نزوع إلى حرية التصرف واتباع هوى النفس وميولها، أم هو العقل والنظر العقلي، والعمل بمقتضاهما؟ وهي القضية التي يعرضها جون ديوي كما يلي: "كانت فكرة الحرية مرتبطة في تقاليد مذهب الأحرار -عند كل من الأمريكيين والإنجليز- بفكرة "الفردية"، أي بالفرد نفسه من حيث هو فرد. وكان هذا الارتباط وثيقاً وكثير الورود على الألسنة، حتى خاله الناس أمراً ذاتياً أصلياً. فكان الكثيرون يدهشون إذا ما سمعوا بأن أحداً يزعم أن للحرية مصدراً آخر وأساساً آخر غير طبيعة هذه الفردية نفسها. ومع ذلك فقد كان المأثور عند الأحرار في القارة الأوربية أن فكرة الحرية إنما ترتبط بناحية العقل والاستدلال. فالأحرار عندهم هم الذين يوجهون سلوكهم ويسيرون أمورهم بحسب ما يمليه عليهم العقل وحده، أما أولئك الذين يتبعون هواهم ويجرون وراء شهوا م وحسهم، فمحكومون ذا الهوى وبتلك الشهوات والحواس، فهم ليسوا بأحرار."[4]

الرؤية الإسلامية لابن عاشور تتجاوز هذا التجاذب الثنائي في مرجعية الحرية ومعيارها، فكون الحرية صفة فطرية غريزية تلقائية، لا ينفي اعتمادها -تأصيلاً وممارسة- على العقل والنظر العقلي. وهذا ما يفسر لنا كون الحرية ولدت مع الإنسان، ولكنها أيضاً ولدت مقيدة من اللحظة الأولى، ولو أن تقييدها جاء في البداية رمزياً واستثنائياً. يقول ابن عاشور: "وقد دخل التحجير في بني البشر في حريته من أول وجوده، إذ أذن الله لآدم وزوجه -حين خلقا وأسكنا الجنة- الانتفاع بما في الجنة، إلا شجرة من أشجارها. قال تعالى: ﴿ويا آدم اسْكُنْ أنت وزوْجك الْجنةَ فَكُلاَ مِنْ حيْثُ شِئْتُما ولاَ تقْربا هذِهِ الشجرةَ فَتكُونا مِن الظالِمِين.﴾ (الأعراف: 19) ثم لم يزل يدخل عليه التحجير في استعمال حريته

[3] المصدر السابق، ص 169.

[4] ديوي، جون. **الحرية والثقافة**، ترجمة أحمد أمين مرسي قنديل، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، د.ت.، ص33.

بما شرع له من الشرائع والتعاليم المراعى فيها صلاح حاله في ذاته، ومع معاشريه، بتمييز حقوق الجميع ومراعاة إيفاء كل بحقه."[5]

وهكذا تتأسس رؤية ابن عاشور إلى الحرية على أصالة مزدوجة متكاملة فيها: أصالة فطريتها الملازمة لكل فرد في خلقته، وأصالة مبدإ تقييدها وعقلنتها، باعتباره الشكل الوحيد الممكن لتحقيقها وإنجاحها. يقول في مثال آخر عن حرية العمل: "وأما حرية العمل فإن شواهد الفطرة تدل على أن هذه الحرية أصل أصيل في الإنسان، فإن الله تعالى لما خلق للإنسان العقل وجعل له مشاعر تأتمر بما يأمرها العقل أن تعمله، وميز له بين النافع والضار بأنواع الأدلة، كان إذاً قد أمكنه من أن يعمل ما يريد مما لا يحجمه عنه توقع ضرر يلحقه. فكانت حرية العمل والفعل أصلاً فطرياً."[6]

وقد ألف الأستاذ محمد زكي عبد القادر كتاباً لطيفاً، يعد بمثابة استقراء لما قيل عن الحرية لدى مختلف الأمم والشعوب وعلى مدى عشرات القرون من الزمن. ويلخص المؤلف فكرة كتابه وثمرته بقوله في مقدمته: "وهذا الكتاب الذي أقدم له جمع أقوالاً في الحرية والكرامة الإنسانية، اختيرت من مختلف اللغات في الشرق والغرب: من العربية، والإنجليزية، والفرنسية، والإغريقية القديمة، واليونانية الحديثة، والإسبانية والإيطالية والألمانية، والأردية، والنرويجية، وعلى الجملة من عدد كبير من اللغات التي يتحدث ا البشر، ومن مختلف العصور. فيها أقوال قيلت قبل الميلاد بألف سنة، وفيها أقوال قيلت منذ سنوات. وعلى طول ما يفصل بينها من الزمن لا تكاد تجد المعاني تغيرت، ولا حب الحرية والافتتان ا قل أو تحول. وفي هذا دليل على أن الحرية والكرامة الإنسانية ليستا شيئين ينموان بنمو الإنسان، ولكنهما شيئان ولدا معه وأحس ما وكافح من أجلهما وأراق دمه في سبيلهما؛ قد يتطور مدلولهما ويتقدم ويتسع، وقد يتخذ أشكالاً متعددة، ولكنهما من حيث الجوهر باقيان خالدان."[7]

وإذا كانت الحرية صفة فطرية من صميم خلقة الإنسان ومن صميم مؤهلاته الأولية، فمن الطبيعي أن يجعل الإسلام -وهو دين الفطرة- هذه الحقيقة أساساً مرجعياً في

---

5 ابن عاشور، محمد الطاهر. **أصول النظام الاجتماعي**، مصدر سابق، ص 162.

6 المصدر السابق، ص 6-7.

7 عبد القادر، محمد زكي. **الحرية والكرامة الإنسانية**، ص 6-7.

تشريعاته وأصوله التشريعية. ولتوضيح ذلك أعرض فيما بعد بعض الأصول الإسلامية المترجمة لمبدأ أصالة الحرية.

ثانياً: الإباحة الأصلية:

من القضايا التي يتطرق إليها ويناقشها عامة الأصوليين قضية حكم الأفعال والأشياء قبل ورود الشرع، أي في حالة عدم وجود شرع، وكذلك حكم الأفعال والأشياء التي سكت عنها الشرع بعد وروده، فلم يخصها بحكم. ويحكي الأصوليون في هذه المسألة ثلاثة أقوال مشهورة، مع قول رابع يمكن إضافته وتمييزه عند التمحيص والتدقيق.

القول الأول لجمهور الأصوليين، وخاصة منهم الحنفية، وعامة الفقهاء. وهو قول الظاهرية ومفاده أن كل ما لم يرد فيه شرع، أو لم يخصه الشرع بحكم، فالأصل فيه أنه مباح. وهذا ما يقصدونه بعبارة "الأصل في الأشياء الإباحة" أو "الإباحة الأصلية".

القول الثاني، وهو لبعض المعتزلة وبعض الأشاعرة، ويرون أن الأصل في الأشياء هو الحظر والمنع، حتى يرد دليل الإباحة.

القول الثالث، وهو لكثير من الأصوليين المتكلمين، من معتزلة وأشاعرة، وهو القول بالوقف، باعتبار أن كلا من الإباحة والتحريم حكم شرعي وحيث لا دليل ولا خطاب من الشرع فلا حكم، أي لا تحريم ولا إباحة، وإنما نتوقف عن إصدار حكم في المسألة وفروعها التطبيقية.

أما **القول الرابع**، وهو قلما يذكر، فهو التفريق بين الأشياء النافعة، والأشياء الضارة. فالأصل في الأولى الإباحة، والأصل في الثانية التحريم. و ذا قال الفخر الرازي[8]، وتبعه بعض المتأخرين.

وأنا أريد أن أقف عند القولين الأول والثاني. فالأول مع الحرية وأ ا هي الأصل، والثاني على العكس. أما القولان الآخران فيؤولان في النهاية إلى الوفاق العملي مع القول الأول. فالقول بالوقف، هو مجرد امتناع من إصدار "حكم شرعي" بالإباحة أو الحظر.

[8] الرازي، فخر الدين. **المحصول من علم الأصول**، تحقيق طه جابر العلواني، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، جزء 2، ص 541.

والنتيجة العملية أن الناس في هذه الحالة يبقى أمرهم بيدهم، فمن شاء أقدم ومن شاء أحجم. فالقول بالوقف لا يمكن أن يتحول إلى تحفظ وتعرض، وإلا التحق بالحظر والتحريم، وإذا ترك الناس لشأ م فتلك هي الإباحة عملياً، وإن لم يصدر بشأ ا "حكم شرعي". فأصحاب هذا القول يختلفون مع القول الأول نظرياً لا عملياً، فهو خلاف كلامي ليس إلا. وأما القول الرابع، فهو وإن كان فيه تدقيق وجيه وله سنده في نصوص الشرع، فهو بمثابة ذكر الاستثناء عند ذكر القاعدة. ذلك أن ما خلق الله تعالى من أشياء كله في الأصل مفيد ونافع، والضرر فيه عارض وشاذ. فإذا قررنا أن الأصل في المنافع الإباحة، فكأننا قررنا أن الأصل العام في الأشياء هو الإباحة، وهذا هو القول الأول. وإذا قررنا أن الأصل في المضار التحريم، فكأننا قررنا أن التحريم وارد على سبيل الاستثناء في الأشياء الضارة ضرراً راجحاً، وهي ذات نسبة ضئيلة بجانب ما في الكون والحياة من منافع وفوائد ومصالح.

وأعود للقول الأول لأوضحه وأوضح أهم مستنداته، وهو القول بأن الأصل العام في الأشياء والأفعال هو الإباحة، أي حرية التصرف. يستند هذا القول إلى جملة من الآيات والأحاديث.

فالله سبحانه يقول: ﴿هو الذِي خلَق لَكُم ما ِفي الأَْرضِ جمِيعاً﴾ (البقرة: 29). فهذه الآية تفيد أن جميع ما في الأرض قد خلق للمخاطبين -وهم بنو آدم- ليستعملوه وينتفعوا به، كما قال في الآية الأخرى ﴿ولَكُمْ ِفي الأَْرضِ مسْتقَر ومتاع ِإلَى حِينٍ﴾ (البقرة: 36) فالأرض مستقرنا وما فيها متاع لنا. ولا يقف الأمر عند الأرض وما فيها، بل يتجاوزها إلى السماوات وما فيها ﴿أَلَمْ تروْا أن الله سخر لَكُم ما ِفي السماواتِ وما ِفي الْأَرضِ وأَسْبغَ علَيكُمْ ِنعمه ظَاهِرةً وباطِنةً﴾ (لقمان:19)، ﴿وسخر لَكُم ما ِفي السماواتِ وما ِفي الْأَرضِ جمِيعًا مْنه﴾ (الجاثية: 13).

ويقول عز وجل ﴿وقَدْ فَصلَ لَكُم ما حرم علَيكُمْ ِإلا ما اضْطُِررْتمْ ِإلَيهِ.﴾ (الأنعام: 119) وهذا معناه أن ما حرمه الله تعالى هو ما ذكره ونص عليه وفصل القول فيه. ومعناه أيضاً انتفاء التحريم عما سواه. وقد جمع ابن حزم مضمون هذه الآية مع مضمون الآية الأولى ﴿خلَق لَكُم ما ِفي الأَْرضِ جمِيعاً﴾ وركب منهما نتيجة قاطعة بقوله: "فصح اتين

الآيتين أن كل شيء في الأرض وكل عمل فمباح حلال إلا ما فصل الله تعالى تحريمه باسمه، نصاً عليه في القرآن وكلام النبي ﷺ."[9]

قال ابن حزم: "ثم زادنا تعالى بياناً فقال: ﴿قُلْ هلُم شهداءكُم الذِين يشْهدونَ أن اللّه حرم هذَا فَإِن شهدواْ فَلاَ تشْهدْ معهمْ﴾ (الأنعام: 150)، فصح بنص هذه الآية صحة لا مرية فيها أن كل ما لم يأت النهي فيه باسمه من عند الله تعالى على لسان رسوله ﷺ فهو حلال، لا يحل لأحد أن يشهد بتحريمه."[10] على أن كلام ابن حزم رحمه الله -مع متانته وقوة منطقه- يحتاج إلى شيء من الاستدراك والتدقيق في بعض ألفاظه.

وقد استدل القائلون بالإباحة الأصلية كذلك بعدة آيات نصت على إباحة الطيبات وما خلقه الله من زينة ورزق، وتنكر على من حرموا ما خلق الله لعباده، كما تنص بعض هذه الآيات -وهو محل الاستدراك على كلام ابن حزم- على تحريم ما كان خبيثاً. قال تعالى: ﴿قُلْ منْ حرم زِينةَ اللّهِ الَتِي أَخْرج لِعِبادِهِ والْطيباتِ مِن الرزْقِ﴾ (الأعراف: 32)، ﴿قُلْ أرأَيتم ما أَنزلَ اللّه لَكُم من رزْقٍ فَجعلْتم منْه حرامًا وحلالاً قُلْ آللّه أَذِنَ لَكُمْ أَمْ علَى اللّهِ تفْترونَ﴾ (يونس: 59)، ﴿ويحِل لَهم الطيباتِ ويحرم علَيْهم الْخبآئِثَ﴾ (الأعراف: 157)، ﴿الْيوْم أُحِل لَكُم الطيبات﴾ (المائدة: 5).

فكل هذه النصوص تفيد صراحة وقطعاً أن كل ما كان زينة وطيباً، فحكمه الأصلي هو الحل والإباحة، ولا يتعلق به التحريم إلا عرضاً ولأسباب عرضية ليست ذاتية. ومقابل هذا، فإن ما كان خبيثاً فحكمه الأصلي هو التحريم، سواء كان مما فصل الله تعالى ومما ذكره باسم، أو لم يكن كذلك وعرفناه بصفته (الخبث). فهذا هو الاستدراك الذي لابد منه على كلام ابن حزم المتقدم، حيث يلح أن الحرام هو فقط ما ذكر الله تحريمه بالاسم. والحق أن الله تعالى حرم أشياء بصفتها، فمتى ثبتت تلك الصفة (الخبث والضرر) ثبت التحريم. ونبقى معه في أن كل ما لم يتصف بالخبث فحكمه الإباحة وحرية الاستعمال والتصرف.

---

9 ابن حزم، علي بن أحمد (المتوفي عام 456هـ) **الإحكام في أصول الأحكام**، ط2، بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1983، جزء 8 ص 13.

10 المرجع السابق، جزء 8، ص 14.

من تطبيقات القاعدة وآثارها: قاعدة "الأصل في الأشياء الإباحة"، تعني أن الإنسان حر مسموح له بالتصرف في نفسه وفيما يزدحم به هذا الكون من خيرات وكائنات ومنافع وإمكانات. فهذا هو الأصل المعتمد حتى يأتي استثناء شيء ممن له الأهلية وله الحق في ذلك، أو حتى يظهر فساد شيء ويثبت خبثه وضرره. وهذه القاعدة قبل أن تحرر الإنسان في سلوكه وتصرفه، تحرره في إيمانه وضميره. فهو بفضلها يعلم ويطمئن أن ما لم يرد فيه تحريم ولا تقييد، وكان له فيه رغبة ومصلحة فهو له، ولا حرج فيه ولا خوف منه، وأن تصرفه ذلك حلال سائغ، فضلاً من الله ونعمة.

ومن هنا ندرك ذلك السر والخيط الرابط بين تحليل الطيبات وتحريم الخبائث من جهة، وإزالة الأغلال والآصار من جهة ثانية. وأعني بذلك ما ذكره الله في صفات رسوله ﷺ بقوله: ﴿ويحِل لَهم الطيباتِ ويحرم علَيْهم الْخبآئِثَ ويضع عنْهمْ إِصْرهمْ والأَغْلاَلَ الِتي كَانتْ علَيْهمْ.﴾ (الأعراف: 157)

فالمؤمن إذا أصبح شاكاً خائفاً من شبح التحريم والإثم حيثما فكر وقدر، وكلما هم وعزم، وأينما تحرك واتجه، ر د أن كل ما ليس منصوصاً على إباحته فهو حرام، أو يحتمل أن يكون حراماً، أو قيل أنه حرام، أو فيه شبهة الحرام. هذا المؤمن قد يدخل في أزمة إيمان وضمير، قبل أن يدخل في أزمة تصرف وتدبير.

ومن ا الات التي تحتاج إلى استحضار هذه القاعدة فيها، من أجل رفع الضيق والحرج والحيرة عن الناس، وحتى عن عقول الفقهاء أنفسهم، مجال المأكولات. وفي هذا ا ال أنزل الله تعالى عدة آيات: ﴿كُلُوا مِن الطيباتِ﴾ (المؤمنون: 51)، ﴿يسْأَلُونك ماذَا أُحِل لَهمْ قُلْ أُحِل لَكُم الطيبات...﴾ (المائدة: 4)، ﴿الْيوْم أُحِل لَكُم الطيبات وطَعام الذِين أُوتواْ الْكِتاب حِل لكُمْ...﴾ (المائدة: 5)، ﴿كُلُواْ مِما فِي الأَرْضِ حلاَلاً طَيباً﴾ (البقرة: 168). ومع هذا كله نجد خلافات ونزاعات فقهية لا تنتهي في كثير من الأطعمة والحيوانات -أحلال هي أم حرام- مما يمكن رده إلى هذه الآيات وحسمه ا بلا تردد. فكل ما كان طيباً -أي يستطيبه الناس وينتفعون به- فهو حلال بلا تردد.

ولتوضيح هذه المسألة بكفاءة وجدارة، أستسمح القارئ الكريم في نقل نص مطول للعلامة المجدد محمد الطاهر بن عاشور، جادت به قريحته عند تفسير آية المائدة ﴿يسْأَلُونك ماذَا أُحِل لَهمْ قُلْ أُحِل لَكُم الطيبات.﴾

فبعد أن ذكر طرفاً من اختلاف الفقهاء في تحديد معنى الطيبات ومعيار تحديد ما هو طيب وما ليس بطيب، حيث أرجع بعضهم ذلك إلى عادات العرب وأذواقهم، وبعضهم أرجعه إلى المتحضرين من الناس دون أهل البداوة والبدائية، بعد ذلك قال رحمه الله: "وفيه من التحكم في تحكيم عوائد بعض الأمة دون بعض ما لا يناسب التشريع العام، وقد استقذر أهل الحجاز لحم الضب بشهادة قوله -ﷺ- في حديث خالد بن الوليد: "ليس هو من أرض قومي فأجدني أعافه" ومع ذلك لم يحرمه على خالد.

والذي يظهر لي: أن الله قد ناط إباحة الأطعمة بوصف الطيب فلا جرم أن يكون ذلك منظوراً فيه إلى ذات الطعام، وهو أن يكون غير ضار ولا مستقذر ولا مناف للدين، وأمارة اجتماع هذه الأوصاف أن لا يحرمه الدين، وأن يكون مقبولاً عند جمهور المعتدلين من البشر، من كل ما يعده البشر طعاماً غير مستقذر، بقطع النظر عن العوائد والمألوفات، وعن الطبائع المنحرفات. ونحن نجد أصناف البشر يتناول بعضهم بعض المأكولات من حيوان ونبات، ويترك بعضهم ذلك البعض. فمن العرب من يأكل الضب واليربوع والقنافذ، ومنهم من لا يأكلها. ومن الأمم من يأكل الضفادع والسلاحف والزواحف ومنهم من يتقذر ذلك، وأهل مدينة تونس يأبون أكل لحم أنثى الضأن ولحم المعز، وأهل جزيرة شريك يستجيدون لحم المعز، وفي أهل الصحاري تستجاد لحوم الإبل وألبانها، وفي أهل الحضر من يكره ذلك، وكذلك دواب البحر وسلاحفه وحياته. والشريعة أوسع من ذلك كله فلا يقضي فيها طبع فريق على فريق. والمحرمات فيها من الطعوم ما يضر تناوله بالبدن أو العقل كالسموم والخمور والمخدرات كالأفيون والحشيشة المخدرة، وما هو نجس الذات بحكم الشرع، وما هو مستقذر كالنخامة وذرق الطيور وأوراث الأنعام، وما عدا ذلك لا تجد فيه ضابطاً للتحريم إلا المحرمات بأعيانها. وما عداها فهو في قسم الحلال لمن شاء تناوله. والقول بأن بعضها حلال دون بعض بدون نص ولا قياس هو من القول على الله بما لا يعلمه القائل، فما الذي سوغ الظبي وحرم الأرنب، وما الذي سوغ السمكة وحرم حية البحر، وما الذي سوغ الجمل وحرم الفرس، وما الذي سوغ الضب

والقنفذ وحرم السلحفاة، وما الذي أحل الجراد وحرم الحلزون، إلا أن يكون له نص صحيح، أو نظر رجيح، وما سوى ذاك فهو ريح."[11]

وما قيل في مجال المطعومات يقال في سائر ا الات وكافة التصرفات والمعاملات، لا تحريم إلا ما حرمه الله باسمه أو حرمه بصفته (الخبائث والمضار)، ولا تقييد إلا من طريق معقول ومصدر مشروع. وبسبب ما خيم على هذه القاعدة من تشكيك وتشويش نظري، ومن إغفال أو إهمال عملي، فقد أصاب المسلمين عنت كبير، في فكرهم وفقههم وحيا م. ففي مجال المكاسب والمهن والمعاملات المالية -وقد جد منها في حياة المسلمين، في ديارهم وفي غير ديارهم، ما لا يحصى- نجد لدى كثير من المفتين والدعاة والواعظين نزوعاً شديداً نحو التضييق والتحريم والتعسير، حتى ليبدو أن القاعدة عندهم هي أن الأصل في الأشياء التحريم، وأن كل جديد فهو متهم. ويحسبون أن هذا قوة في العلم، وقوة في الدين، وقوة في التقوى، وما هو إلا ضعف في النظر، وضعف في التمييز، وضعف في التحرر الفكري.

وقد أدى هذا النظر المقلوب إلى حرمان المسلمين في مشارق الأرض ومغار ا مما لا يحصى من فرص الكسب والإنتاج والتطور والتقدم والتأثير والتغيير، في ا الات الاقتصادية والسياسية والمهنية والتعليمية والإعلامية والفنية، وسائر مجالات الحياة. فكان شأن هؤلاء المفتين أشد وأسوأ من أولئك الذين قال عنهم ابن القيم: "أفسدوا بذلك كثيراً من معاملات الناس وعقودهم وشروطهم بلا برهان من الله. ومعلوم أنه لا حرام إلا ما حرمه الله ورسوله، ولا تأثيم إلا ما أثم الله ورسوله به فاعله."[12]

وأختم هذه القاعدة بذكر هذا الأنموذج. فقد كنت سنة 1997 في بلد عربي، وتحدثت مع بعض قادة الحركة الإسلامية هناك عن الانتخابات البرلمانية التي كانت وشيكة في المغرب، فسألني أحدهم: هل سترشحون نساء منكم؟ قلت: نعم. فقال متعجباً (أو ربما مستنكراً): وهل عندكم فتوى تبيح لكم ذلك؟ فقلت له: نحن سنرشح النساء، وإذا كانت عندكم فتوى تحرم ذلك فابعثوا ا إلينا لننظر فيها وفي دليلها.

---

11 ابن عاشور، محمد الطاهر. **التحرير والتنوير**، تونس: الدار التونسية للنشر، د.ت.، جزء 6، ص 113.

12 ابن القيم. **إعلام الموقعين**، بيروت: دار الجيل، 1973، جزء 1، ص 344.

ثالثاً: الأصل براءة الذمة

هذه القاعدة هي شقيقة القاعدة السابقة، أو هي الوجه الآخر لها. وهي تعني أن ذمة الإنسان بريئة خالية من أي حق عليها أو تكليف يلزمها، حتى يثبت شيء من ذلك بدليله وحقه. وحرية الناس كما تعاق وتضيق بالمحرمات والممنوعات، فإنها أيضاً تعاق وتضيق بالتكاليف والالتزامات. فلهذا كانت أصالة الحرية محمية من ضائقة التحريم بالإباحة الأصلية، ومحمية من ضائقة الإلزام بالبراءة الأصلية. فلا تحريم إلا بدليل ولا إلزام إلا بدليل. وفي هذا المعنى يقول ابن القيم "لا واجب إلا ما أوجبه الله، ولا حرام إلا ما حرمه الله، ولا دين إلا ما شرعه الله."[13]

وأصل هذه الأصول في الإسلام، هو أن الناس كلهم عباد متساوون، فلا يحق -في الأصل- لأحدهم أن يتحكم في غيره وأن يقيد حريته. بل الأصل أن من يتحكم في العباد ويقيد حرية العباد هو رب العباد. وأما غيره فإن مارس شيئاً من ذلك، فيجب أن يكون بالتبعية وفي حدود ما هو مأذون ومشروع من صاحب الحق الأصلي. فهو سبحانه لا يمكن أن يحيف أو يتعسف على أحد.

يقول العلامة ابن عاشور: "وإن موقف تحديد الحرية موقف صعب وحرج ودقيق على المشرع غير المعصوم، فواجب ولاة الأمور التريث وعدم التعجل، لأن ما زاد على ما يقتضيه درء المفاسد وجلب المصالح الحاجية من تحديد الحرية يعد ظلماً."[14] وقال في موضع آخر: "واعلم أن الاعتداء على الحرية نوع من أنواع الظلم."[15]

ومما استدل به ابن حزم على تأصيل هذا الأصل حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ "دعوني ما تركتم، إنما هلك من كان قبلكم بسؤالهم واختلافهم على أنبيائهم. فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه، وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم".[16] قال ابن حزم: "فهذا حديث جامع لكل ما ذكرنا، بين فيه عليه السلام أنه إذا نهى عن شيء فواجب أن يجتنب،

---

13 المرجع السابق.

14 ابن عاشور، محمد الطاهر. **أصول النظام الاجتماعي**، مرجع سابق، ص 177.

15 ابن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، البصائر للإنتاج العلمي، 1998، تحقيق محمد الطاهر الميساوي، ص 287.

16 كتاب الاعتصام، رواه البخاري.

وأنه إذا أمر بشيء فواجب أن يؤتى منه ما بلغت الاستطاعة، وإن ما لم ينه عنه ولا أمر به فواجب أن لا يبحث عنه في حياته عليه السلام. وإذ هذه صفته ففرض على كل مسلم أن لا يحرمه ولا يوجبه."[17] وبناء على هذه القاعدة -قاعدة البراءة الأصلية- لا يصح ولا يجوز لأحد من الناس وضع عبادات أو الزيادة في عبادة وضعها الشارع، أو الزيادة في شروطها وصفا ا.

ويدخل في هذا أول ما يدخل، الابتداع في الدين. فكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار. والابتداع نوع من الزيادة في الدين، وخاصة في معتقداته وعباداته. فهو افتئات على الله وتحكم على عباد الله. قال تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شركاء شرعوا لَهم من الدينِ ما لَمْ يأْذَن ِبِهِ الله﴾ (الشورى: 16). ويدخل في هذا الباب، ما هو تجاوز للبراءة الأصلية، ما يضعه بعض الفقهاء من شروط إضافية لبعض الأحكام والتكاليف الشرعية، سواء كانت في العبادات أو المعاملات أو غيرها. وقد كان الإمام مالك رحمه الله ينفر من إلزام الناس بما لم يرد في كتاب ولا سنة ولا جرى به العمل عند الصحابة رضي الله عنهم. قال ابن القصار في مسألة استصحاب البراءة الأصلية "ليس في ذلك عن مالك رحمه الله نص، ولكن مذهبه يدل عليه، لأنه احتج في أشياء كثيرة سئل عنها فقال: لم يفعل النبي ﷺ ذلك ولا الصحابة رحمة الله عليهم. وكذلك يقول :ما رأيت أحداً فعله. وهذا يدل على أن السمع إذا لم يرد بإيجاب شيء لم يجب، وكان على ما كان من براءة الذمة."[18] ومن مقتضيات هذه القاعدة أيضاً أن الناس أحرار في أموالهم وممتلكا م، لا يفرض عليهم شيء ولا يؤخذ منهم شيء إلا بدليل وبطريق مشروع ولاعتبارات راجحة ومقدمة.

خاتمة:

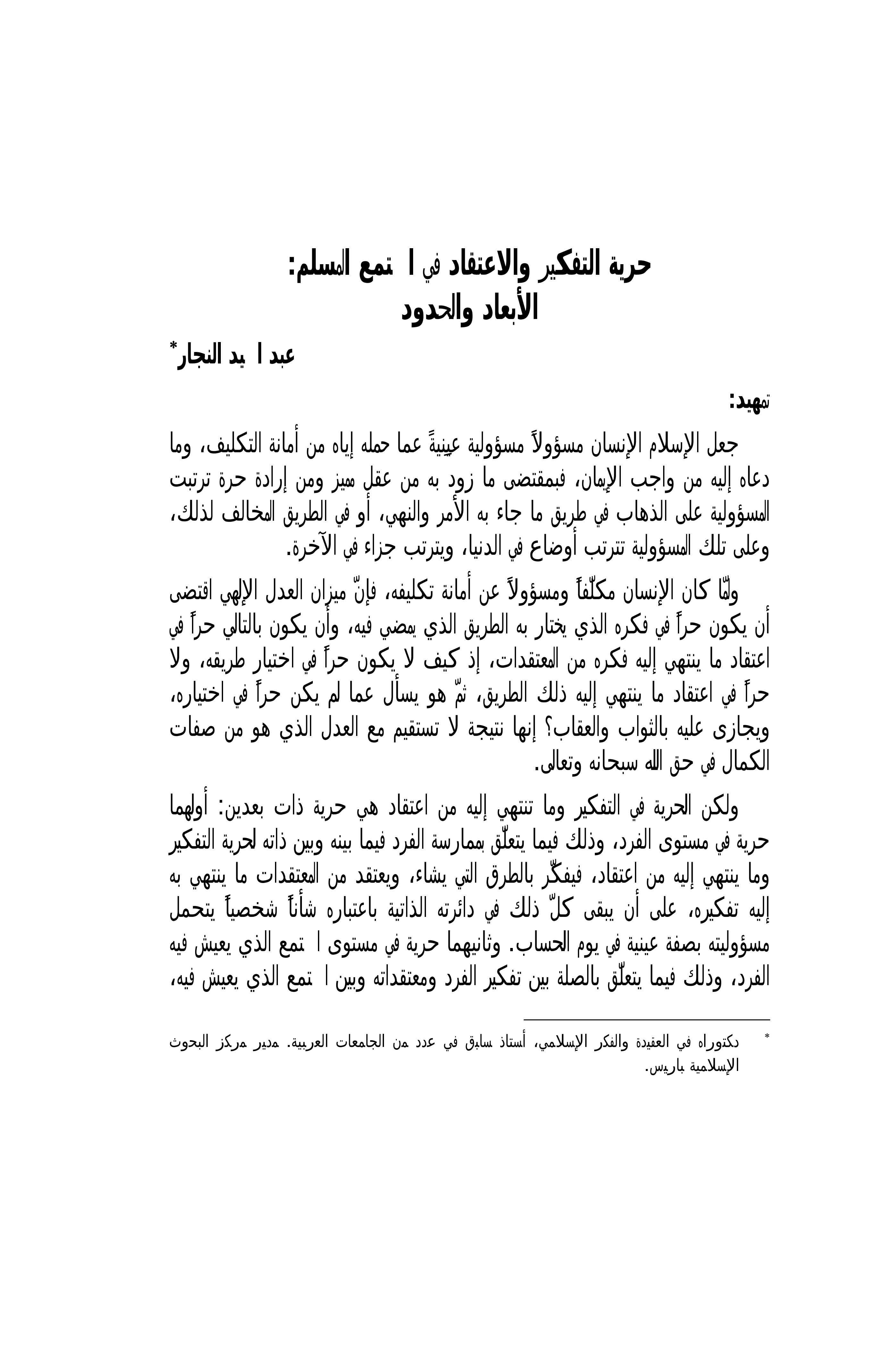
وبعد، فقد ركزت في هذا المقال على الحرية في أصولها وأسسها الفكرية وفي أبعادها المنهجية. وقد نزعت في حديثي إلى هذه الناحية: أولاً لما هو معلوم من كون الحرية في مجالا ا وقضاياها السياسية والاجتماعية حاضرة بقوة وبكثافة فيما يقال ويكتب عن

---

17 ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، جزء 8، ص 316.

18 بن القصار، أبو الحسين. **المقدمة في الأصول**، تحقيق وتعليق محمد الحسين السليماني، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1996.

الحرية. فلعلي بهذا الاختيار أكون مسهماً في إعادة التوازن وإعادة الاعتبار إلى ما تناولته. وثانياً لإيماني بأن الحرية الباطنية، حرية النفس والفكر والضمير، هي التي تصنع باقي الحريات، وهي التي تغذيها وتحميها. فإزاحة الغبار والصدأ عن مبدأ أصالة الحرية وفطريتها هي بمثابة تجديد لإيمان الإنسان بنفسه وبحقيقته وبما وهبه خالقه. وإزالة التشكيك والتأرجح في الإباحة الأصلية والبراءة الأصلية، هي إ اء لحالة التكبيل والاعتقال ورفع للآصار والأغلال، عن فكرنا وفقهنا وإبداعنا. وكل ذلك في نطاق المشروعية الواضحة والعقلانية الصحيحة، وفي ظل الشعور بالأمانة والمسؤولية.



حرية التفكير والاعتقاد في ا تمع المسلم: الأبعاد والحدود

عبد ا يد النجار*

تمهيد:

جعل الإسلام الإنسان مسؤولاً مسؤولية عينيةً عما حمله إياه من أمانة التكليف، وما دعاه إليه من واجب الإيمان، فبمقتضى ما زود به من عقل مميز ومن إرادة حرة ترتبت المسؤولية على الذهاب في طريق ما جاء به الأمر والنهي، أو في الطريق المخالف لذلك، وعلى تلك المسؤولية تترتب أوضاع في الدنيا، ويترتب جزاء في الآخرة.

ولمّا كان الإنسان مكلّفاً ومسؤولاً عن أمانة تكليفه، فإنّ ميزان العدل الإلهي اقتضى أن يكون حراً في فكره الذي يختار به الطريق الذي يمضي فيه، وأن يكون بالتالي حراً في اعتقاد ما ينتهي إليه فكره من المعتقدات، إذ كيف لا يكون حراً في اختيار طريقه، ولا حراً في اعتقاد ما ينتهي إليه ذلك الطريق، ثمّ هو يسأل عما لم يكن حراً في اختياره، ويجازى عليه بالثواب والعقاب؟ إنها نتيجة لا تستقيم مع العدل الذي هو من صفات الكمال في حق الله سبحانه وتعالى.

ولكن الحرية في التفكير وما تنتهي إليه من اعتقاد هي حرية ذات بعدين: أولهما حرية في مستوى الفرد، وذلك فيما يتعلّق بممارسة الفرد فيما بينه وبين ذاته لحرية التفكير وما ينتهي إليه من اعتقاد، فيفكّر بالطرق التي يشاء، ويعتقد من المعتقدات ما ينتهي به إليه تفكيره، على أن يبقى كلّ ذلك في دائرته الذاتية باعتباره شأناً شخصياً يتحمل مسؤوليته بصفة عينية في يوم الحساب. وثانيهما حرية في مستوى ا تمع الذي يعيش فيه الفرد، وذلك فيما يتعلّق بالصلة بين تفكير الفرد ومعتقداته وبين ا تمع الذي يعيش فيه،

---

* دكتوراه في العقيدة والفكر الإسلامي، أستاذ سابق في عدد من الجامعات العربية. مدير مركز البحوث الإسلامية باريس.

سواء تمثّلت تلك الصلة في إظهاره تفكيره ومعتقداته للناس بمجرد إشهارها بالقول أو بالممارسة العلنية، أو تمثّلت في الدعوة إليها والعمل على سيرور ا بين الناس: تعريفاً ا، ودفاعاً عنها، ودعوة إلى اعتناقها والعمل ا إن على مستوى فردي أو على مستوى جماعي منظّم.

ولا شك في أنّ معالجة قضية الحرية في التفكير والاعتقاد من حيث الموقف الديني منها تختلف بين ذينك البعدين؛ وذلك لأنّ كلّ حكم ديني يكون مقياسه في الإجازة والمنع، وفي تقدير الحدود والضوابط ما يترتب عليه من مصلحة أو مفسدة، ومن البين أنّ حرية التفكير والاعتقاد في بعدها الفردي تختلف في أثرها من مصلحة ومفسدة عن أثرها في بعدها الاجتماعي، وهو ما يستتبع اختلافاً في التقدير الشرعي لأحكامها بين بعديها الفردي والاجتماعي، فكيف يمكن أن تقدر تلك الأحكام في ذينك المستويين؟ وما هي الضوابط التي تقيدها، والحدود التي تحدها؟

أولاً: تحديد المفاهيم:

قد يبدو مفهوم حرية التفكير وحرية الاعتقاد من المفاهيم البينة بذا ا لكثرة تداولها في هذه الأيام على وجه الخصوص فلا تحتاج إلى بيان، ولكن الأمر في حقيقته ليس كذلك، إذ كثيراً ما يشوب هذين المصطلحين بعض الالتباس، وكثيراً ما تكون الحدود فيهما غير بينة المعالم، وذلك ما يستلزم بادئ ذي بدء الضبط والتحديد ليكون الكلام لاحقاً وارداً على مورد بين.

حرية التفكير: التفكير هو إعمال العقل في قضية من القضايا للوصول إلى الحقيقة فيها، فهو بالتالي الحركة التي يقوم ا العقل من أجل المعرفة، ولذلك فقد شاع عند الإسلاميين تعريف الفكر وهو عينه التفكير بأنه " ترتيب أمور معلومة للتأدي إلى مجهول،"[1] وهذا الترتيب إنما هو حركة العقل في سعيه إلى المعرفة.

---

1 الجرجاني، علي بن محمد الشريف. **التعريفات**، بيروت: مكتبة لبنان (مصورة عن طبعة فلوجل)، 1985، ص176.

والعقل في حركته لمعرفة المجهول قد يكون موجها بموجهات من خارجه، ومقيداً بقيود ومحدداً بحدود لا تقتضيها طبيعته، وتكون تلك الموجهات وتلك القيود والحدود حاملة إياه على أن يتوصل إلى نتائج من بحثه تكون محددة سلفاً بأعيانها أو بأوصافها وغاياتها، بدلاً من النتائج التي يمكن أن يتوصل إليها لو اتبع الترتيب المنطقي الذي تقتضيه طبيعته وطبيعة الموضوع المبحوث فيه، وحينئذ فإنّ العقل في تفكيره يكون مسلوبة عنه صفة الحرية، ويكون ما مورس عليه من توجيه أو من تقييد وتحديد ضرباً من الإكراه الفكري.

وقد يكون العقل في حركته إلى معرفة المجهول ينطلق في تفكير لا تحكمه إلاّ المقتضيات المنطقية التي تفرضها طبيعة العقل في تركيبه الفطري، ولا يتعامل إلاّ مع المعطيات الموضوعية للقضية المبحوث فيها كما هي في الواقع، سالماً في ذلك من أي توجيه من خارجه إلى نتيجة مسبقة يراد له أن يصل إليها، ومن أي قيد لا تقتضيه طبيعته المنطقية أو الطبيعة الواقعية لموضوع بحثه، وحينئذ فإنّ التفكير الذي هو حركة العقل يوصف بأنه تفكير حر.

والموجهات والقيود التي تسلب العقل حريته في التفكير، وتكرهه على الوصول إلى نتائج محددة مسبقة أنواع عدة، منها ما هو ظاهر ومنها ما هو خفي. ومن أمثلة ما هو ظاهر تسلّط ذوي السلطان المادي أو الروحي ليكونوا أوصياء على العقول يوجهون تفكيرها في الوجهة التي تنتهي إلى النتائج التي يبغونها، والحيلولة بذلك دون وصولها بتفكيرها الحر إلى نتائج مطابقة لحقيقة لا تكون محلّ رضى منهم. وذاك هو صنيع فرعون حينما أراد أن يحول دون توجه قومه في تفكير حر يبحثون به أقوال الرجل المؤمن في الدعوة التي جاء بها موسى، فقال لهم: ﴿ما أُرِيكُم إِلا ما أَرى وما أَهدِيكُم إِلا سبِيلَ الرشادِ.﴾ (غافر: 29).

ومن أمثلتها أيضاً تلك العادات والتقاليد الاجتماعية التي تسيطر على العقول في تفكيرها، وتوجهها إلى النتائج التي توافق ما استقر منها، وتحول دون حركتها الحرة، وذلك على نحو موقف أهل الجاهلية حينما دعوا إلى النظر في دعوة التوحيد فقالوا: ﴿إنا وجدنا آباءنا علَى أُمةٍ وإِنا علَى آثَارِهِم مقْتدونَ.﴾ (الزخرف: 23).

ومن القيود الخفية المقيدة للعقل، الحائلة دون تفكيره الحر ما يستبد به من الأهواء والشهوات، سواء كانت متمثّلة في شهوات النفس وملذّا ا، أو في نوازع الأثرة وعواطف القرابة وميول المحبة، فقد تتمكّن هذه في النفس، وتسيطر على العقل بحيث توجهه إلى إصدار الأحكام التي تكون ملبية لمطالبها، مشبعة لأشواقها بقطع النظر عن كو ا حقّاً في ذا ا أو باطلاً، وذلك ما صوره محمد عبده في قوله عمن أعرضوا عن الدعوة الدينية بسبب الأهواء المسيطرة عليهم: "فإذا عرض عليهم شيء من الكلام في النبوات والأديان، وهم من أنفسهم هام بالإصغاء، دافعوه بما أُوتوا من الاختيار في النظر، وانصرفوا عنه، وجعلوا أصابعهم في آذا م حذر أن يخالط الدليل أذها م، فيلزمهم العقيدة' وتتبعها الشريعة، فيحرموا لذّة ما ذاقوا وما يحبون أن يذوقوا، وهو مرض في الأنفس والقلوب."[2]

ومن هذه القيود الخفية ما هو شائع اليوم من غواية إعلامية عاتية، تضرب على العقول حصاراً بما تبثّه من المعلومات الموجهة، فلا تترك لها من إمكانية الحركة إلاّ منفذاً واحداً، هو المنفذ المفضي إلى ما هو مرسوم سلفاً من الأحكام، وغير خفي ما يمارس اليوم على الناس من إكراه فكري من قِبل مجموعات الضغط (اللّوبيات) المسيطرة على الإعلام، بغية توجيه الرأي العام إلى ما تبغيه من أحكام، وما ترسمه من غايات.

حرية الاعتقاد: المقصود بالاعتقاد هو الإيمان بجملة من المفاهيم والأفكار على أنها حق أو هي الحق، وبخاصة منها تلك التي تفسر الوجود والكون والحياة، ويتشعب منها كلّ ما يتعلّق بشؤون الإنسان الفردية والجماعية. وقد ينطبق هذا المعنى بدلالة أعمق على ما يتعلّق من هذه المفاهيم والأفكار بما هو مصبوغ بصبغة دينية، إذ الإيمان ا يكون في الغالب أحكم في النفوس وأقوى تأثيراً عليها، وقد يلحق به ما هو مصبوغ بصبغة فلسفية، إذ هو يكون أيضاً على قدر من اليقينية والرسوخ.

وحرية الاعتقاد تعني حرية الاختيار في أن يتبنى الإنسان من المفاهيم والأفكار ما ينتهي إليه بالتفكير أو ما يصل إليه بأي وسيلة أخرى من وسائل البلاغ، فتصبح معتقدات له، يؤمن ا على أنها هي الحق، ويكيف حيا ا النظرية والسلوكية وفقها،

---

[2] عبده، محمد. **رسالة التوحيد،** القاهرة: دار المعارف، د.ت.، ص 110.

دون أن يتعرض بسبب ذلك للاضطهاد أو التمييز أو التحقير، ودون أن يكره بأي طريقة من طرق الإكراه على ترك معتقداته، أو تبني معتقدات أخرى مخالفة لها.

وبما أنّ الاعتقاد لا تتم حقيقته بالنسبة للمعتِقد إلاّ إذا توافق فيه باطن التصديق القلبي بحقّية المعتقَد مع ظاهر التكييف للحياة الفكرية والسلوكية وفقَه، فإنّ حرية الاعتقاد لا يكون لها معنى إلاّ إذا اجتمعت فيها جملة من العناصر التي تضمن الجمع بين ذلك الباطن من المعتقد وبين الظاهر منه، وإلاّ فإنّ هذه الحرية إذا ما اقتصرت مثلاً على مجرد التصديق القلبي بالمعتقدات فإنها قد لا يكون لها معنى، إذ مجرد التصديق أمر خفي لا يرد عليه بحال أي ضرب من ضروب المنع أو الاضطهاد، وعليه فإنّ الحديث عن الحرية في شأنه يصبح أمراً غير ذي موضوع، وذلك باعتبار أنها من الحاصل الذي لا يمكن منعه.

وبالإضافة إلى العنصر الأساسي في حرية الاعتقاد المتمثّل في التصديق بالمعتقَد على أنه حق، فإنّ العنصر الثاني من عناصرها هو الإعلان عن ذلك المعتقد، والتعبير عنه: بياناً لحقيقته، وشرحاً لمفهومه، واستدلالاً عليه، ومنافحة عنه. ومن عناصرها أيضاً حرية الممارسة السلوكية للمقتضيات الاعتقادية من قيام بالشعائر التعبدية، وإقامة للاحتفال بالمناسبات والأعياد الدينية، وتكييف للحياة الفردية والأسرية والاجتماعية بما تتطلّبه المعتقدات النظرية، وما إلى ذلك من مظاهر التطبيق السلوكي.

ولعلّ من أهم عناصر حرية المعتقد الحرية في الدعوة إليه، والسعي في نشره بين الناس ليصبح معتقدا لهم، مع ما يقتضيه ذلك من حرية إعلامية بوسائلها المختلفة في البلاغ والنشر، ومن حرية في تجمع الناس وتجميعهم من أجل تبليغ المعتقد إليهم وشرحه لهم، وحرية تجميع الأنصار للتداول في شأن معتقدهم المشترك، وتدبير أمر سيرورته وانتشاره، وحرية التنظّم في هيئات ومؤسسات وجمعيات وأحزاب من أجل التناصر على ما ييسر السيرورة والانتشار. إنّ هذه العناصر المكونة لحرية الاعتقاد إذا ما اجتمعت اكتملت ا تلك الحرية، وأيما خلل في واحد منها يفضي إلى نقصان فيها حتى ينتهي أمرها إلى الزوال.

ثانياً: التشريع الإسلامي لحرية التفكير والاعتقاد:

حينما نستجلي الموقف الإسلامي من حرية التفكير والاعتقاد فإننا نظفر بموقف يشرع لتلك الحرية، ويجعل من ذلك مبدأ أساسياً من المبادئ التي تحكم حياة الفرد وحياة ا تمع على حد سواء، فقد تواترت النصوص من القرآن والسنة مشرعة لذلك المبدأ، استجماعاً للعناصر التي تكتمل ا الحرية. وبالرغم من أنّ التاريخ الإسلامي شهد خروقاً كثيرة في وضع هذا المبدأ موضع التطبيق الأمثل، فإنه شهد أيضاً فصولاً هامة من العمل به، وتحكيمه في حياة ا تمع، بحيث يمكن من التنظير الشرعي ومن العمل التطبيقي رسم صورة عامة للموقف الإسلامي من حرية التفكير والمعتقد، ويمكن أن نعرض من مظاهر تلك الصورة ما يلي:

التشريع لتحرير الفكر: جاءت تعاليم الدين تشرع لتحرير الفكر من المكبلات التي من شأ ا أن تعوق حركته عن التعامل الموضوعي مع موضوع البحث، فتوجهه إلى نتائج مرسومة مسبقاً لتكون له معتقداً، فإذا هذه المصادرة لحرية التفكير تنتهي إلى معتقدات كأنما هي مفروضة على معتنقها من خارج المقتضيات المنطقية لعقله، إذ هو لم يحصلها بمحض تفكيره وفق تلك المقتضيات، وذلك ما يفضي إلى الضلال في المعتقد مع ما يفضي إليه من آثار سلبية في سيرورة مجمل الحياة.

ومن أمثلة التشريعات المحررة للتفكير من العوائق الخارجية الحائلة دون حريته في الحركة من أجل الاعتقاد الصحيح النهي عن الخضوع للعادات والتقاليد المنحدرة من الآباء والأجداد رد كو ا إرثاً أبوياً، فإن من شأن هذا الخضوع أن يصادر حرية العقل إذ يجعله منساقاً إلى ما تقتضيه تلك العادات والتقاليد بقطع النظر عن نسبتها من الحق في ذا ا، وذلك ما جاء في مثل قوله تعالى: ﴿وإِذَا قِيلَ لَهم اتِبعوا ما أَنزلَ اللّه قَالُواْ بلْ نتبِع ما أَلْفَينا علَيهِ آباءنا أَولَو كَانَ آباؤهم لاَ يعقِلُونَ شيئاً ولاَ يهتدونَ﴾ (البقرة: 170) فاتباع الآباء تقليداً رد كو م آباء جاء في هذه الآية في سياق التخطئة والإنكار والتوبيخ، كما تشير إليه الهمزة المستعملة هنا في معنى الإنكار والتوبيخ، وكما يشير إليه ورود الآية عقيب الزجر عن اتباع خطوات الشيطان تنبيها على جامع المنع بينهما،

وتوجيها إلى وجوب أن يتحرر العقل في تفكيره من حكم التقليد للآباء، ويسلك مسلك النظر الاستدلالي الحر.[3]

ومن أمثلة التشريعات المحررة للتفكير من العوائق الداخلية القائمة بنفس الدور في الإعاقة عن التفكير الحر النهي عن الخضوع للهوى بشعبه المختلفة، سواء تمثّل في الميل إلى شهوات النفس، أو في متابعة عواطف الحب والكره فيما تسوق إليه من جور، أو التعصب الأعمى لفكرة أو لنحلة أو لعرق، فكلّ ذلك مما من شأنه أن يكبل حركة الفكر في بحثه عن الحقيقة، ويهدر منهجه المنطقي في ذلك البحث، ويوجهه في وجهة ما رسمه الهوى من مشرب، ليصدر منه عن معتقدات تناسبه هو وإن كانت ضالّة في ذاتها، ومن ذلك ما جاء في قوله تعالى:﴿فاحكُم بين الناسِ بالعدلِ ولا تتبع الهوى فيضِلّك عن سبيل اللهِ﴾ (ص: 26) وقوله تعالى :﴿فَلاَ تتبِعواْ الْهوى أن تعدِلُوا﴾ (النساء: 135) ففي الآيتين وأضرابهما تشريع بوجوب تحرير الفكر من سيطرة الهوى ليتعامل مع القضايا المبحوث فيها بموضوعية توصل إلى الحق، وتعصم من الضلال.

التشريع للحرية في **تحصيل الاعتقاد**: إذا كان تحصيل الإيمان أمراً مطلوباً باعتباره على رأس التكاليف الدينية، فإنّ الطريقة التي يحصل بها الإيمان قد ضبطت بتشريع يحدد كيفيتها لتكون تلك الكيفية مقياساً لدرجة الإيمان ذاته في ميزان القوة والضعف، بل في ميزان القَبول والرد كما ذهب إليه بعض الباحثين.

وهذه الكيفية المشرعة في تحصيل الاعتقاد هي النظر الاستدلالي الصادر عن فكر حر من كلّ القيود والمكبلات الظاهرة والخفية، وذلك ما يحمله التوجيه القرآني المستمر في دعوته إلى الإيمان بالعقيدة إلى التأمل والتدبر والتفكّر في دواخل الأنفس وفي آفاق الكون للوقوف فيها على الأدلّة والشواهد المثبتة لتلك العقيدة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿قُلِ انظُرواْ ماذَا فِي السماواتِ والأَرضِ وما تغنِي الآيات والنذُر عن قَومٍ لا يؤمِنون﴾ (يونس: 101)، وقوله في تقريع من تنكّب هذا المسلك الاستدلالي: ﴿أَم تحسب أَن أَكْثَرهم يسمعونَ أَو يعقِلُونَ إِنْ هم إِلا كَالأَنعامِ بلْ هم أَضل سبِيلاً.﴾ (الفرقان: 44)

[3] راجع في هذه المعاني: الرازي، محمد بن عمر فخر الدين. **التفسير الكبير،** بيروت: دار الفكر، 1995، ج3، ص7، وابن عاشور، محمد الطاهر. **التحرير والتنوير،** تونس: الدار التونسية للنشر والدار الجماهيرية، د.ت.، ج2، ص106.

وقد ظلّ الإيمان المعتبر في الشرع هو الإيمان الحاصل بالنظر الاستدلالي الحر، وأنّ حصول الإيمان بغير ذلك من تقليد وغيره يكون أقلّ في درجته وإن كان إيماناً مقبولاً عند أكثر أهل الرأي من علماء العقيدة، وغير مقبول أصلاً عند القليل منهم.[4]

ثالثاً: ضمانات حرية التفكير والاعتقاد:

إذا كان من المهم أن يقع التشريع لحرية التفكير والمعتقد باعتبار ذلك تأسيساً لهذه الحرية حتى تكون مكتسبة صفة الشرعية الدينية، فإنه من المهم أيضاً أن تحاط بضمانات تضمن لها السيرورة الفعلية في ا تمع، وتحول دون إهدارها واقعا بأي سبب من الأسباب وأي تأويل من التآويل مهما يكن لها من صفة شرعية نظرية، فالمبادئ النظرية كثيراً ما يصيبها الانتكاس في الواقع حينما لا تتوفّر لها ضمانات التطبيق الفعلي؛ ولذلك فقد أحاط التشريع الإسلامي حرية الفكر والمعتقد بجملة من الضمانات التي تضمن إلى حد كبير أيلولتها إلى الممارسة الفعلية، وهي ضمانات متنوعة: منهجية وعقدية وقانونية.

الضمانات المنهجية: قد يكون الإنسان تواقاً إلى أن يكون حراً في تفكيره وبالتالي حراً في معتقده، ويكون ساعياً في واقع أمره إلى أن يكون كذلك، ولكنه لا يتحقّق له من ذلك شيء، فإذا هو في هذا الشأن يتوهم الحرية ويعيش الاستبداد من حيث لا يشعر في كثير من الأحيان، وما ذلك إلاّ لأنه أخلّ بالشروط المنهجية التي تضمن له بالفعل ممارسة الحرية في التفكير وفي الاعتقاد؛ ولذلك فقد جاء في التشريع الإسلامي توجيه إلى امتلاك هذه الشروط لتكون ضمانات للحرية الفكرية والاعتقادية، بل قد اعتبر تلك الشروط محدداً في القيمة الإيمانية للمعتقد كما بيناه آنفاً.

---

[4] اختلفت آراء الباحثين من علماء العقيدة في تقييم الإيمان إذا لم يكن ناشئاً من تفكير حر كأن يكون موروثاً عن تقليد، فذهب البعض إلى أنّه يعتبر إيماناً، وذهب آخرون إلى اعتباره إيماناً مع عصيان إن كان صاحبه قادراً على النظر الحر، واعتبره آخرون ليس بإيمان، وإليه مال الشيخ السنوسي. راجع في هذه الآراء: السنوسي، أبو عبد الله محمد بن يوسف. **السنوسية الكبرى**، تحرير عبد الفتاح بركة، الكويت: دار القلم، 1982، ص26 وما بعدها، ومحمد محيي الدين عبد الحميد، **نتائج المذاكرة بتحقيق مباحث المسايرة**، القاهرة: المكتبة التجارية، د.ت.، ص343 وما بعدها، **والنظام الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد**، القاهرة: مطبعة السعادة، 1955، ص 23.

وفي نطاق التشريع الموجه لضمانات هذه الحرية جاء التوجيه القرآني آمراً بتحرير العقل من سلطان الأهواء والشهوات التي من شأنها أن تقيد حركته الحرة في التفكير، فيتجه نحو اعتقاد ما تقتضيه هي لا ما يقتضيه العقل بمبادئه المنطقية، فتصادر إذن حرية التفكير والاعتقاد وإن يكن بهذا السلطان الداخلي من ذات الإنسان. ومن ذلك ما جاء في القرآن الكريم من الإنكار الشديد على من اتخذ من الهوى إلها يتبع أوامره ونواهيه في حركته العقلية بما يلغي حريته في ذلك بصفة كاملة، وهو مقتضى قوله تعالى: ﴿أرأيت من اتخذَ إلَهه هواه أفَأنت تكُونُ علَيه وكِيلاً.﴾ (الفرقان: 43) ومن ذلك أيضاً ما جاء من نهي مشدد عن أن يكون لأهواء النفوس استبداد على العقل يفضي به إلى الخطأ في معتقده، وبالتالي إلى الجور في أحكامه، وهو ما يفيده قوله تعالى: ﴿ولاَ يجرِمنكُم شنآنُ قَومٍ علَى ألا تعدِلُواْ اعدِلُواْ هو أقْرب للتقْوى.﴾ (المائدة: 8)

ومن ذلك التوجيه المنهجي أيضاً ما جاء في القرآن الكريم من إنكار شديد على أولئك الذين سلّطوا على أنفسهم سلطاناً خارجياً يتبعون ما يريهم من المعتقدات، فيفقدون بذلك حريتهم في التفكير، ويفقدون بالتالي حريتهم في الاعتقاد جراء هذا السلطان الخارجي الذي حكّموه في عقولهم. وقد يكون ذلك السلطان متمثّلاً في الآباء والأجداد، كما قد يكون متمثّلاً في الكهنة ورجال الدين، أو كلّ من يمكّن من النفوس فيسطو عليها. ومن ذلك ما جاء في قوله تعالى:﴿إنا وجدنا آباءنا علَى أُمةٍ وإنا علَى آثَارِهِم مقْتدونَ،﴾ (الزخرف:23) وما جاء في قوله تعالى:﴿ اتخذُواْ أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون اللّهِ،﴾ (التوبة:31) فكلّ من أولئك وهؤلاء أُنكر عليهم تسليمهم عقولَهم لسلطان خارجي يملي عليها ما ينبغي من معتقدات بحسب ما يراه، بديلاً من أن تكون هي بذاتها محصلة لمعتقداتها جراء حرية التفكير التي تنتهي بحرية المعتقد.

إنّ هذه الضمانات المنهجية التي تضمن حرية التفكير والمعتقد بتحريرها العقل من السلطان الداخلي والخارجي الذي يصادر تلك الحرية وردت في هذه التوجيهات على أنها إرشاد عام للإنسان قبل أن يتبنى أي معتقد من المعتقدات، وبعد أن يعتنق معتقداً ما منها، فهي تضمن الحرية في الابتداء والحرية من أجل المراجعة والتصحيح، وإذا كان الأمر بتحصيل هذه الضمانات سيق في مساق أنها إذا ما حصلت على الوجه المطلوب لا

يمكن أن يفضي التفكير المتحرر ا إلاّ إلى المعتقد الحق، فإنها تظلّ قواعد عامة تضمن الحرية في التفكير والمعتقد.

وما أكثر ما نرى اليوم بالرغم من الادعاء العريض لحرية الفكر من هدر لهذه الضمانات المنهجية، فإذا الانغلاق المذهبي، والسطوة الإعلامية، والغواية الدعائية المختلفة الألوان تسلب العقول حريتها الفكرية فتنتهي إلى معتقدات مفروضة فرضاً من حيث لا يشعر صاحبها في كثير من الأحيان، إنها إذن أزمة منهجية عالجتها تعاليم الدين بما شرعت من هذه التوجيهات الملزمة إلزاماً دينياً.

الضمانات الجزائية: إنّ حرية التفكير والاعتقاد لم ترسل في التعاليم الإسلامية إرسالاً في تحملها، إن شاء الإنسان مارسها باعتبارها حقّاً من حقوقه، وإن شاء تنازل عنها على ذات الاعتبار، دون تبعة في هذا وذاك، بل قد ضمنت معنى الوجوب إضافة إلى معنى كو ا حقّاً، فأصبحت حقّاً وواجباً في نفس الآن، واكتسبت بذلك معنى المسؤولية التي تستلزم تحمل التبعة الجزائية على ما تمّ في شأ ا من تحمل لها أو تخلّ عنها. ولا شك أنّ المبادئ والأفكار يختلف الأمر في شأ ا من حيث تحملها التطبيقي بين ما إذا كانت تحمل معنى المسؤولية المتبوعة بالجزاء، وبين ما إذا كانت مرسلة عفواً من ذلك، إذ المسؤولية الجزائية تكون إحدى أكبر الضمانات في صيرور ا إلى الممارسة الفعلية.

وفي الإسلام لمّا شرعت حرية التفكير والاعتقاد فإنها جعلت مستتبعة بالمسؤولية عنها من حيث ما يفضي إليه تحملها أو عدمه من نتائج، فإذا ما مارس الإنسان حرية التفكير على الوجه الصحيح، وبذل الوسع في ذلك فإنه سينتهي إلى ما يكون له به جزاء الأجر، وإذا ما أخلّ بذلك، ونصب سلطانا على عقله من نوازعه الداخلية أهواءً وشهواتٍ، أو من مستبدين خارجه آباء وأجداداً ورهباناً وكهاناً ووسائلَ إعلام وأبواق غواية فإنه يتحمل مسؤولية ما ينتهي إليه من معتقدات جزاء عقاباً.

وليس للإنسان عذر حينما يتخلّى عن حريته في التفكير والمعتقد بأنّ ذلك كان بسبب تعرضه للتسلّط والإغواء؛ ذلك لأنه مكّن من الحرية تمكيناً فطرياً وتمكيناً شرعياً فأباها وعرض نفسه باختياره للتسلّط، فعليه أن يتحمل مسؤولية تفريطه في حرية التفكير وما تفضي إليه من حرية المعتقد، وقد ورد هذا المعنى في قوله تعالى واصفاً مجادلة المفرطين

في حريتهم مع من مكّنوهم من التسلّط على أنفسهم: ﴿وقَالَ الشيطَانُ لَما قُضِي الأَمر إِن اللّه وعدكُم وعد الْحق ووعدتكُم فَأَخلَفْتكُم وما كَانَ لِي علَيكُم من سلْطَانٍ إِلاّ أَن دعوتكُم فَاستجبتم لِي فَلاَ تلُوموني ولُوموا أَنفُسكُم،﴾ (إبراهيم:22) فهؤلاء الذين مكّنوا الشيطان ومن في حكمه من عقولهم مصادرة لحريتهم ليس لهم عذر في ذلك من تسلّطهم عليهم؛ وذلك لأنهم ليس لهم عليهم سلطان قاهر، بل قدكانوا ممكّنين من تلك الحرية، وإذن فإنهم يتحملون المسؤولية على ممارسة حرية التفكير وعلى التفريط فيها، وتحميل هذه المسؤولية وما يترتب على ذلك من الجزاء هو أحد أقوى الضمانات للممارسة الفعلية للحرية، وذلك ما أشار إليه ابن عاشور في شرحه للآية الآنفة إذ يقول:" وأخبر الله ا الناس استقصاء في الإبلاغ ليحيط الناس علماً بكلّ ما سيحلّ م، وإيقاظاً لهم ليتأملوا الحقائق الخفية فتصبح بينة واضحة."[5]

الضمانات القانونية: قد تكون حرية الرأي والمعتقد أمراً هيناً حينما يتعلّق الأمر فيها بشأن الفرد من حيث تحمله للمسؤولية الجزائية فيه، ومن حيث الضمانات المنهجية التي تضمن له الممارسة الفعلية لهذا الحق والواجب في ذات الآن، ولكن حينما ينظر إلى هذه الحرية في بعدها الاجتماعي وهو جوهرها فإنّ الأمر فيها يصبح أكثر تعقيداً، إذ قد تتوفّر الشروط الضامنة لممارستها بالنظر إلى ذات الفرد، ولكن الهيئة الاجتماعية تحول دون ذلك بشكل أو آخر من أشكال الحيلولة، فإذا هذه الحرية لا تبلغ مقاصدها من خلال التفاعل الاجتماعي، فتفقد الشطر الكبير من قيمتها حتى وإن تحقّقت في المستوى الفردي، إذ حرية التفكير والمعتقد مبنية في جوهرها على المعنى الاجتماعي كما مر بيانه؛ ولذلك فقد جاء التشريع الإسلامي يولي أهمّية بالغة للبعد الاجتماعي في حرية التفكير والاعتقاد، ويحيطها من أجل ذلك بضمانات قانونية تضمن سيرور ا الاجتماعية فتحقّق مقاصدها الأساسية.

ومن أهم تلك الضمانات القانونية منع الإكراه في المعتقد، فليس لأي إنسان مهما يكن له من سلطان فردي أو جماعي مادي أو معنوي أن يحمل إنساناً آخر على اعتناق معتقد ما بطريق الإكراه، لا بالتحمل التصديقي، ولا بالاعتراف القولي، ولا بالممارسة

---

5 ابن عاشور، محمد الطاهر. **التحرير والتنوير،** تونس: الدار التونسية للنشر والدار الجماهيرية، د.ت.، ج 13، ص219.

العملية، ويبقى كلّ إنسان حراً في أن يعتنق من الدين ما يقتنع به ويرتضيه، وذلك ما جاء مؤكّداً في قوله تعالى:﴿لا إِكْراه فِي الدين﴾ (البقرة:256)، وفي قوله تعالى: ﴿فَمن شاء فَلْيؤمن ومن شاء فَلْيكْفُر.﴾ (الكهف:29) إنها آيات صريحة في عصمة الناس من الإكراه العقدي عصمة قانونية، حتى إنها لتعد أصلا من الأصول القانونية في حرية التفكير والمعتقد.[6]

ومن لواحق هذا الضمان القانوني لحرية التفكير والمعتقد أنّ التشريع الإسلامي لا يكتفي في هذا الشأن بمنع قانوني للإكراه في الدين من قِبل المسلمين تجاه غيرهم، بل شرع أيضاً لمنع أي كان من غير المسلمين أن يكره غيره بأي وجه من وجوه الإكراه على أي معتقد من المعتقدات، ودعا إلى أن تكون حرية المعتقد شأناً إنسانياً عاماً، وقد بلغ الأمر في هذا التشريع إلى حد محاربة المكرِهين غيرهم على معتقَد ما من المعتقدات ليخلّوا سبيلهم أحرارًا في اختيار ما يشاؤون من دين ينتهون إليه بالنظر الحر، ولم تكن الحروب التي خاضها المسلمون من أجل تبليغ الدعوة إلاّ مندرجة تحت هذه الحال، إذ مقصدها الأعلى كان رفع ما أُكرهت عليه الشعوب من دين إكراهاً مادياً أو معنوياً من قِبل حكّامها المستبدين وكها ا المتسلّطين، وجعلهم أحرارًا يختارون ما يشاؤون من ديانات تبسط لهم على سواء من أجل أن يختاروا منها ما يريدون.

ومن تلك الضمانات منع التفتيش عما في القلوب من معتقد ليجري على أساسه التعامل القانوني والاجتماعي مع أصحا ا، والأخذ في ذلك بظاهر ما يصرح به صاحب المعتقد بقطع النظر عما يضمره في حقيقته حتى وإن كانت تلك الحقيقة معلومة بطرق أخرى، وقد كان النبي ﷺ يعلم أنّ بعضاً ممن كانوا حوله في المدينة يظهرون إيما م به

---

[6] راجع في ذلك: الغنوشي، راشد. **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، بيروت: مركز الوحدة العربية، 1993، ص 45، ومما رواه الطبري، محمد بن جرير، **جامع البيان**، بيروت: دار الفكر، 1995، ص 22 في سبب نزول آية "لا إكراه في الدين" أنّها: "نزلت في رجل من الأنصار من بني سالم بن عوف يقال له الحصين كان له ابنان نصرانيان، وكان هو رجلاً مسلماً، فقال للنبي ﷺ: ألا استكرههما فإنّهما قد أبيا إلاّ النصرانية؟ فأنزل الله فيه ذلك". وقد استشكل بعض الباحثين التعارض بين هذا الأصل المثبت لحرية الاعتقاد وبين جملة من الآيات التي تشرع لقتال غير المسلمين من أجل الدين، وعند التحقيق يتبين أن هذه الآية ناسخة لبعض ما جاء من تلك الآيات، والبعض الآخر منها ليس القتال فيه مستهدفاً الإكراه وإنّما هو لغايات أخرى كالدفاع عن النفس، وقد بين ذلك بتفصيل الإمام ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج3، ص25 وما بعدها.

وتأييدهم له هم في حقيقتهم ما يزالون على معتقدا م الشركية، ولكنه كان يعاملهم على أساس ما يعلنون من معتقدهم، ويرفض الإيقاع م كما أشار عليه بعض الخلّص من أصحابه. كما أنه ﷺ كان شديد التقريع لأحد أصحابه حينما تمادى في إحدى المعارك في قتل رجل أعلن إيمانه برفع الشهادة متعلّلاً بأنّ إعلانه ليس إلاّ بغية النجاة.[7] ولنا أن نقارن في هذا الشأن بما وقع في الأندلس عند سقوطها، إذ أُكره المسلمون فيها على التنصر، وسلك معهم مسلك التفتيش عما في القلوب دون اكتفاء بظاهر تصاريحهم، فلم يكن مكفولاً لهم هذا الحق القانوني الذي يضمن لهم حرية المعتقد متمثّلاً في المعاملة بحسب التصريح كما هو الشأن في التشريع الإسلامي.

ومن تلك الضمانات القانونية كفالة الحق في إظهار المعتقد والتعبير عنه، قولاً بالشرح والبيان، وفعلاً بممارسة العبادات والشعائر، ففي ا تمع المسلم يكفل لكلّ صاحب دين أن يعبر عن دينه بالشرح والبيان، وأن يعبر عنه بإقامة المعابد والشعارات والرموز، وبممارسة العبادات والطقوس، وليس لأحد أن يمنعه من ذلك بما قد يلجئه إلى جحد دينه أو تبديله في ضرب من الإكراه المصادر لحرية المعتقد. ومن البين أنّ كفالة هذا الحق في إظهار المعتقد تضمن ممارسة الحرية في المعتقد بما تشيع من اطمئنان إلى نتائج مستلزماته القولية والسلوكية. والتطبيقات العملية لهذا الضرب من الضمانات القانونية في تاريخ ا تمع الإسلامي أمر معلوم لا يحتاج إلى برهان.

ومما يلحق ذا الضمان القانوني وينتهي به إلى كماله ما كُفل لمن يعيش في ا تمع الإسلامي من حق في الدفاع عن معتقده، وفي الاستدلال على صحته، وفي الدعوة إليه، وفي نقد ما يخالفه من المعتقدات وإن يكن المعتقد الإسلامي نفسه. لقد جاءت في القرآن

---

[7] **صحيح مسلم**، كتاب الإيمان، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ص 96. حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة حدثنا أبو خالد الأحمر. وحدثنا أبو كريب وإسحق بن إبراهيم عن أبي معاوية كلاهما عن الأعمش عنأبي ظبيان عن أسامة بن زيد وهذا حديث ابن أبي شيبة قال: بعثنا رسول الله ﷺ في سرية فصبحنا الحرقات من جهينة فأدركت رجلاً فقال لا إله إلا الله فطعنته فوقع في نفسي من ذلك فذكرته للنبي ﷺ فقال رسول ﷺ وسلم أقال لا إله إلا الله وقتلته قال قلت يا رسول الله إنما قالها خوفاً من السلاح قال أفلا شققت عن قلبه حتى تعلم أقالها أم لا فما زال يكررها علي حتى تمنيت أني أسلمت يومئذ قال فقال سعد وأنا والله لا أقتل مسلماً حتى يقتله ذو البطين يعني أسامة قال قال رجل ألم يقل الله: ﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله﴾. فقال سعد قد قاتلنا حتى لا تكون فتنة وأنت وأصحابك تريدون أن تقاتلوا حتى تكون فتنة.

الكريم محاورات كثيرة يدلي فيها أهل الأديان بآرائهم في معتقدا م، وينافحون عنها، بل وينتقدون ما هو معارض لها من معتقدات إسلامية فلا يتعرضون بسبب ذلك إلى إكراه مادي أو معنوي. ومن ذلك قول اليهود وهم يعيشون في ا تمع الإسلامي بالمدينة في معرض تعريضهم بالمعتقد الذي جاء يبشر به النبي ﷺ في شأن الله تعالى: ﴿وقَالَتِ الْيهود يد اللّهِ مغلُولَةٌ غُلت أَيدِيهم ولُعِنواْ بِما قَالُواْ بلْ يداه مبسوطَتانِ،﴾ (المائدة:64) ولم يكن الرد عليهم بأكثر من تأنيبهم وتسفيه مقالتهم بالرغم من التطاول الذي يحمله انتقادهم.

وقد جرى ا تمع الإسلامي في عهود ازدهاره على أن يكفل لغير المسلمين فيه الحق في عرض معتقدا م والدفاع عنها ونقد المعتقدات الإسلامية، ولا أدلّ على ذلك مما كانت تحفل به مجالس العلم وحلقات الدرس والمنتديات العامة من المناظرات العلمية التي يشترك فيها أهل الأديان فيعرضون فيها معتقدا م وينقدون فيها المعتقدات الإسلامية، وما كانت تحفل به المؤلّفات كتباً ورسائل ومدونات من ذلك، وقد عدد ابن النديم أفراداً من أولئك وقال فيهم: "لهؤلاء كتب مصنفة في نصرة الاثنين ومذاهب أهلها، وقد نقضوا كتباً كثيرة صنفها المتكلّمون في ذلك."[8]

وإذا كانت قد أتت عصور على ا تمع الإسلامي ربما قُيد فيها هذا الحق في إظهار المعتقدات والدعوة إليها بأسباب وجيهة أحياناً وغير وجيهة أحياناً أخرى فإنّ أصل هذا الضمان من ضمانات ممارسة الحرية الاعتقادية يبقى أمراً مطلوباً في كلّ زمان لأنه أصل شرعي مبدئي، فتكون المطالبة به، والسعي في تحقيقه من المقتضيات الاجتماعية للتدين، وهو ما أكّده في العصر الحديث جملة من فقهاء الدستور الإسلامي مثل الإمام المودودي الذي يقول في هذا الشأن:"سيكون لهم [أي غير المسلمين في ا تمع الإسلامي] الحق في انتقاد الدين الإسلامي مثلما للمسلمين الحق في نقد مذاهبهم ونحلهم ... وستكون لهم الحرية كاملة في مدح نحلهم."[9]

---

8 ابن النديم. **الفهرست**، ص338.

9 المودودي، أبو الأعلى. **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور**، بيروت، دمشق: دار الفكر، 1964ص361، وراجع له أيضاً: **تدوين الدستور الإسلامي**، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1981 ص 61 ما بعدها، وراشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، بيروت: مركز الوحدة العربية، 1993، ص44 وما بعدها، ومحسن الميلي، **العلمانية أو فلسفة الموت**، تونس: مطبعة قرطاج، 1986، ص 38.

ومن الضمانات القانونية لممارسة حرية المعتقد الحق في المساواة بين الطوائف المكونة للمجتمع الإسلامي على اختلاف معتقدا ا، إنها مساواة في الحقوق والواجبات، إلاّ في حق الترشح لرئاسة الدولة، فإنه باعتبار خصوصية هذا المنصب الذي من مهامه رعاية الدين الذي يتدين به غالبية ا تمع فإنه يستثنى فيه أصحاب المعتقدات غير الإسلامية، ويكاد تاريخ الدول قديمها وحديثها لا يعرف دولة لا يتضمن دستورها قيوداً يخرج ا من هذا الحق بعض الأفراد أو الطوائف المكونة تمعا ا.

وأما ما يثار أحياناً من أنّ ا تمع الإسلامي تفرض فيه الجزية على أصحاب المعتقدات غير الإسلامية، وما يعد به ذلك ضرباً من الحيف بسبب المعتقد، فتفسيره أنّ الجزية إنما هي واجب مالي فُرض على غير المسلمين مقابل إعفائهم من الواجب العسكري في الدفاع عن الدولة، فإذا ما تحملوا واجب الدفاع سقط عنهم ذلك الواجب المالي، فليس هو إذن بحيف اجتماعي بسبب المعتقد.[10]

إنّ هذه الضمانات القانونية بمفهومها الشرعي لمن شأ ا حينما تصان دستورياً وواقعياً أن تجعل من ممارسة حرية التفكير والاعتقاد أمراً واقعاً، إذ حينما يكون الإنسان آمناً في إظهاره لمعتقده، وفي دفاعه عنه ودعوته إليه، وفي حصوله على حقوقه بالسوية مع غيره من أهل المعتقدات الذين يعيش معهم، فإنّ ذلك كلّه من شأنه أن يكون له دافعاً لممارسة حريته في التفكير والاعتقاد.

وفي ا تمع الإسلامي زمن قوته وازدهاره مصداق لذلك، إذ شهد من الممارسة الواسعة لهذه الحرية ما قامت به سوق حوارية ثقافية واجتماعية نشيطة، أثمرت ذلك الثراء الفكري والوئام الاجتماعي المشهودين. وإذا كان قد جرى الواقع في ا تمع الإسلامي أحياناً على غير هذا السياق، أو قد أفرزت الاجتهادات في بعض الأحيان آراء غير موفّقة في هذا الشأن، فإنّ العبرة تكون بالأصول، وبما جرى عليه غالب الأمر بحسب تلك الأصول.

[10] راجع في ذلك: العوا، محمد سليم. **في النظام السياسي للدولة الإسلامية،** بيروت: دار الشروق، 1989، ص255 وما بعدها.

رابعاً: حدود حرية التفكير والاعتقاد وضوابطها:

لو كانت حرية التفكير والاعتقاد شأناً شخصياً تقف آثاره عند حد الفرد المعني به لما احتاج الأمر فيها إلى ضوابط وحدود، إذ يمكن للفرد حينئذ أن يفكّر كما يشاء ويعتقد ما يشاء ليبقى تأثير ذلك مقتصراً على ذاته فيتحمل هو مسؤوليته، ولكن لمّا كانت هذه الحرية ذات أبعاد اجتماعية، بل إنها لا تكتمل حقيقتها إلاّ بامتدادها في تلك الأبعاد من مثل إظهار المعتقد والدفاع عنه والدعوة إليه كما بيناه سابقاً، فإنّ الضوابط والحدود حينئذ تصبح أمراً مهماً وضرورياً شأن كلّ ما هو ذو بعد اجتماعي من مناشط الإنسان.

ولعلّ هذه الحدود والضوابط المتعلّقة بحرية التفكير والمعتقد والتي يقتضيها بعدها الاجتماعي هي من أدق ما تنطوي عليه هذه القضية من العناصر، إذ هي إذا لم تقم على معادلة دقيقة بين ما يحفظ حقيقة الحرية وجوهرها وبين ما يضمن بلوغها أهدافها، فإنها قد يؤول الأمر فيها إلى ما يهدرها، إما بالتقييد الذي ينقض حقيقتها، وإما بالفوضى التي تعطّل مفعولها، وقد وقع من ذلك شيء كثير في التاريخ بما فيه تاريخ ا تمع الإسلامي نفسه، إن على مستوى التأصيل النظري، وإن على مستوى الواقع العملي. ولكن المتأمل في تلك الحدود والضوابط كما أصلتها التعاليم الإسلامية، وكما جرى عليه الأمر في ا تمع الإسلامي حقباً طويلة من الزمن يجد أنها قُدرت على معادلة دقيقة تتفادى ذلك المصير الذي تنتهي إليه الحرية بالقيود المتعسفة أو بالاضطراب والفوضى. ولعلّ من أهم تلك الحدود والضوابط ما يلي:

انتفاء الغواية: ومعنى ذلك ألاّ تكون حرية التفكير والاعتقاد فيما تنتهي إليه من إظهار للمعتقد ودفاع عنه ودعوة إليه سالكة مسلك التغرير بمن يتوجه إليهم الخطاب، وذلك بمثل أن يكون ذلك الخطاب مستعملاً في بيان موضوعه وفي الدعوة إليه والإقناع به أدوات خارجة عن ذات ذلك الموضوع مما يتضمنه من أفكار ومما يسنده من حجج قصد أن تكون تلك الأدوات الخارجة مسوغاً لاعتناق المعتقد المبين المدعو إليه، فيكون ذلك المعتقد إذن قد روج بين الناس وأصبح معتقداً لهم لا بمقتضى قوته الذاتية وإنما بمقتضى عوامل خارجية قامت مقام المغررات المضلّلة. ولهذه الغواية التي تقف حرية المعتقد عند حدودها صور متعددة متجددة.

فمنها الإغواء بأن يكون الخطاب مصحوباً بمغريات مادية من تقديم أموال أو تحقيق شهوات فيما يشبه المقايضة، متمثّلة في اعتناق المعتقد موضوع الخطاب من قِبل المدعوين إليه مقابل تقديم تلك المغريات المادية إليهم، وليس اقتناعاً منهم به في ذاته لما يتضمنه من أفكار وما يسنده من حجج، إنّ هذا الصنيع هو حد تقف دونه حرية المعتقد لما يتضمنه من تزييف هو ضرب من الإكراه النفسي، إذ تستغلّ فيه الحاجة إلى إشباعات مادية لتكون طريقاً لنشر المعتقد فيما يشبه الابتزاز الذي هو ضرب من الإضلال والتغرير. ومن الإشارات القرآنية في هذا الشأن قوله تعالى:﴿ادع إِلى سبِيل ربك بِالْحِكْمةِ والْموعِظَةِ الْحسنةِ،﴾ (النحل:125) وهو ما يومئ إلى أنّ الدعوة إلى المعتقدات بغير ذلك من أساليب التغرير أمر منكر تقف دونه حرية الدعوة، وذلك ما قرره الرازي في قوله:" اعلم أنّ الدعوة إلى المذهب والمقالة لا بد وأن تكون مبنية على حجة وبينة."[11]

ومنها إغواء الضعفاء من الأميين والبسطاء، والقصر من الأحداث وغيرهم، وذلك بأن يفصل هؤلاء عن محيطهم الأسري أو الاجتماعي، ويركن م إلى خلاء، فيستغلّ ضعفهم وقصورهم، ويمارس عليهم خطاب لا تكون لهم قدرة على تبين محتواه تبيناً واعياً، فإذا هم يعبأون بمعتقدات يلقّنو ا تلقيناً فيما يشبه المخادعة التي تنتفي فيها قدر م على تمحيص ما يلقّنون والقرار بقبوله أو رده، فيكون قبولهم للمعتقدات التي يتضمنها الخطاب حاصلاً لديهم بضرب من الإكراه، وهو المبرر لأن يكون هذا الإغواء حداً تقف دونه حرية الاعتقاد.

---

11 الرازي، محمد بن عمر فخر الدين. **التفسير الكبير،** بيروت: دار الفكر، 1995، ج10، ص141، وربما قيل إن في الإسلام تشريعاً بإعطاء المال إلى من عرفوا بالمؤلّفة قلوبهم، وفي هذا شيء من الدعوة إلى المعتقد برشوة مالية، والحقّ أن المؤلّفة قلوبهم هم أولئك الذين أسلموا بعدُ أو أظهروا ميلاً للإسلام، وإعطاؤهم قسطا من المال إنّما هو لتأليفهم وتثبيتهم على ما آمنوا به وليس لجعلهم مسلمين بسبب ذلك المال، وهو ما ذكره الطبري، **جامع البيان،** ج6، ص207 في قوله: "وأما المؤلّفة قلوبهم فإنّهم قوم كانوا يُتألّفون على الإسلام ممن لم تصح نصرته استصلاحاً به نفسه وعشيرته"، وذلك ما يوافق تفسير ابن عباس، إذ فسر المؤلّفة قلوبهم كما جاء في نفس المصدر بأنّهم "قوم كانوا يأتون رسول الله ﷺ قد أسلموا، وكان رسول الله ﷺ يرضخ لهم[أي يعطيهم] من الصدقات"، فهذه الأعطيات إذن إنّما هي طلباً لنصرة هؤلاء المؤلّفة وإدماجاً لهم في الحظيرة الإسلامية وليس من أجل أن يقتنعوا بالمعتقد الإسلامي الذي يبقى الطريق إليه طريق الإقناع بالحجة كما أشار إليه الرازي.

ومما يدخل ضمن هذا الإغواء ما نراه اليوم حاصلاً في الإعلام من برامج تتجه للأطفال، وتخاطبهم في بعض المضامين الاعتقادية بضروب من الإيحاءات من شأ ا أن ترسخ تلك المفاهيم في أذها م بطريقة تمر ا إليهم دون قدرة منهم على التمييز بينها والحكم عليها، بل هي طريقة تصبح ا تلك المفاهيم غير مقدور منهم على مراجعتها حتى عندما ترشد عقول أولئك الأطفال، وتبلغ درجة القدرة على التمييز والحكم.

ومما يشبه هذا أيضاً ما يمارسه الإعلام اليوم من خطاب يتجه به إلى العامة من الناس، ويكون حاملا لمعان عقدية بصفة مباشرة أو غير مباشرة، يمررها إلى عقولهم بطرق شتى تلتقي كلّها عند معنى من التغرير ؤلاء المخاطَبين الذين لا يملكون إزاء هذا الخطاب إمكانية التمييز بين ما هو حق فيه وما هو باطل، وذلك لقوة ما يخالطه من التزيين والتمويه، ولقصور الكثير من سامعيه عن إدراك الحقيقة فيه وراء ما خالطه من تزيين وتمويه، إنه يشبه أحياناً أن يكون ضرباً من غسل الأدمغة، حيث يكرس على السامعين تكرار مستمر لتلك المعاني ذات الأبعاد العقدية في صور مختلفة وبأساليب شتى حتى ترسخ في الأذهان على أنها حق دون أن تتوفّر فرصة لتمر بميزان النقد الذي يعتمد الحجة، وهو الشرط الذي يسمح به للحرية في المعتقد من جهة إظهاره والدعوة إليه، فإذا ما اختلّ مثلما هو الأمر في هذه الحال قُيدت تلك الحرية ووقفت عند ذلك الحد.

تكافؤ الفرص: إذا كان يجوز في ا تمع الإسلامي من حيث المبدأ لكلّ صاحب معتقد أن يعرض معتقده ويدعو إليه بمقتضى ما شرع من الحرية في ذلك، فإنّ من القواعد التي تضبط تلك الحرية أن يكون بين الفرقاء العارضين لمعتقدا م والداعين إليها تكافؤ في فرص عرضهم ودعو م، بحيث يتساوى الجميع في الإمكانيات الممكّنة من ذلك، من كان عارضاً منهم ومن كان معترضاً، ومن كان محتجاً ومن كان ناقدا للحجج.

والمقصود بتكافؤ الفرص في هذا الشأن أن يتساوى جميع المشاركين فيه متوفّرين على ذات الشروط الممكّنة من المشاركة فيه مما هو داخل في مجال الشروط الخارجية التي لا تتعلّق بالإتقان في العرض أو البراعة في الاحتجاج أو القدرة على الإقناع أو ما شابه ذلك مما هو عائد إلى قدرات مكتسبة من قِبل أصحاب المعتقدات بجهودهم.

ومما يمكن أن يعد من تلك الشروط التي يطلب في سبيل حرية المعتقد أن تكون محلّ تكافؤ تمكّن الجميع من قدر مشترك من وسائل التبليغ التي تتوقّف على ترخيص من منابر إعلامية وتنظيمات ثقافية ومؤسسات تعليمية حينما يكون ذلك موقوفاً على الترخيص، وتمكّنهم من قدر مشترك من التمويل أو أسبابه حينما يكون ذلك متوقّفا على منح خارجي، وتمكّنهم من ظروف متشابهة تجري فيها مناشطهم المعرفة بمعتقداتهم والداعية إليها.

وأما إذا وقع حيف بأي سبب من الأسباب في تكافؤ هذه الفرص، بأن وفّرت أو توفّرت للبعض دون البعض، فإنّ ذلك يكون خطّا تقف دونه حرية المعتقد في بعدها الدعوي؛ وذلك لما يفضي إليه هذا الحيف من خلل في تدافع الآراء، ومن فرصة للمقارنة بينها، واختيار ما يقع به الاقتناع منها، فحينما يتاح لصاحب معتقد ما مالٌ يقوى به على الحركة من أجل عرض معتقده، وأبواق دعائية ينشر بها ذلك المعتقد، وتنظيمات ينظّم من خلالها دعوته إليها، ولا يتوفّر من ذلك شيء لغيره من أصحاب المعتقدات المغايره، فإنّ ذلك يفضي إلى أنّ السامعين من أفراد المجتمع لا يستمعون إلاّ إلى دعوة واحدة لعلو صوتها، ويحرمون من الأصوات التي تنقدها وتعرض المخالف لها، وذلك ضرب من التغرير الذي تقف عنده حرية المعتقد، إذ فيه تسويق للرأي الواحد وحجب لغيره مما من شأنه أن يهدر إمكان التمييز والحكم والاختيار.

ومما يجري به الحال اليوم أنّ بعض المعتقدات يمكّن أصحابها دون غيرهم من الوسائل المختلفة لعرضها والإقناع بها، وقد يكون ذلك بتخطيط من شبكات عالمية تتخذ لها وكلاء في مختلف البلاد بما فيها البلاد الإسلامية، فتزودهم بقدرات مالية هائلة، وبوسائل إعلامية فاعلة، وتسهل لهم أعمالهم بتسخير تنظيمات ومؤسسات مختلفة، فإذا هم في نشر معتقداتهم يصولون ويجولون، وغيرهم مغلول الأيادي لا يقدر من ذلك على شيء فيما يتعلّق بالتعريف بمعتقد المخالف لما يدعون إليه من معتقدات، وذلك بفعل سدود وقيود وموانع مباشرة وغير مباشرة تقام في وجوههم إما بالمؤامرات والدسائس، أو بقوة القانون، أو بالبطش والاستبداد، أو بالحرمان من وسائل العمل الدعوي.

وفي المجتمع المسلم ينبغي أن تتوفّر الفرص متكافئة لكلّ صاحب عقيدة كي يعرف بعقيدته، إلاّ أن يكون تغريراً أو غواية بمظاهرها المختلفة، وحينئذ فإنّ التدافع بين الآراء

والمعتقدات سيظهر به للناس ما هو حق من تلك المعتقدات وما هو باطل تبعا لقوة الحجج التي تسندها، فيختارون منها ما يقنعهم بحرية لا يصادرها احتكار في العرض أو حيف في فرص التبليغ، فإذا ما صودرت بذلك تلك الحرية في اختيار السامعين فإنّ حرية المعتقد تمنع في حق العارضين لمعتقدا م حتى ينعدل الوضع بتكافؤ الفرص، وحينما ينعدل ذلك الوضع يكون لكل في ا تمع الإسلامي حرية المعتقد إظهاراً واحتجاجاً ودعوة كما مر بيانه.[12]

الأمانة في **العرض** : إذا أراد صاحب معتقد في ا تمع الإسلامي أن يعرف بمعتقده ويدعو إليه ممارسة لحرية المعتقد، فإنه يكون بمقتضى تلك الحرية مطالباً بأن يعرض ذلك المعتقد بأمانة كما هو عليه في حقيقته التي استقر عليها وعرف ا، وذلك سواء من حيث بناؤه الفكري أو من حيث تاريخه أو من حيث آثاره، وإذا كان معتقداً جديداً فالأمانة تقتضي أن يكون ذلك بينا لدى السامعين، وأن يعرض هذا المعتقد الجديد بوضوح وتميز، وأما إذا داخل عرض المعتقد المدعو إليه، والذي هو مستقر في حقيقته معلوم بوثائقه وتاريخه تزييف وتلبيس، وإلحاق لما ليس منه به، وتجريد له من بعض ما فيه مع المحافظة على اسمه المعهود، فإنّ ذلك يكون خطّاً تقف دونه حرية المعتقد في بعدها الدعوي؛ وذلك لما تنتهي إليه هذه الحرية من تلبيس خادع يزين ما قد يكون قبيحاً، ويستدرج السامعين بما قد يكون حقّاً إلى ما هو باطل، وفي ذلك ضرب من الاعتداء على حريتهم في الاختيار، تلك الحرية التي تقتضي أن يكون الاختيار وارداً على ما هو معروض على حقيقته لا على ما هو معروض بتزييف، فإذا ما داخل العرض تزييف كان ذلك مبررا لمصادرة حرية العارض ضماناً لحرية السامعين.

---

12 يقع الحديث أحياناً من قِبل بعض المسلمين عن منع الدعوة إلى معتقدات غير إسلامية في المجتمع الإسلامي من مثل ما تقوم به الإرساليات التنبشيرية وغيرها، ونحسب أن الحديث عن المنع في هذا الشأن ينبغي أن لا يكون معلّلاً بهذه الدعوة من حيث ذاتها، إذ الحرية في ذلك مكفولة من حيث المبدأ، ولكن يُعلّل بعدم تكافؤ الفرص، إذ غالباً ما يكون هؤلاء الدعاة إلى معتقداتهم المخالفة للإسلام متوفّرين على إمكانيات مادية ومعنوية كبيرة من قِبل الجهات التي ترعى نشاطهم،وهي إمكانيات لا تتوفّر للدعاة المسلمين لا في البلاد الإسلامية ولا في البلاد غير الإسلامية التي يعيشون فيها، فإذا تكافأت الفرص بين الجميع في الدعوة إلى معتقداتهم فلا مبرر إذاً للمنع، وتمضي حرية المعتقد مرسلة.

ومما يندرج تحت هذا القيد الضابط لحرية المعتقد أنّ العارض لمعتقده على الناس إذا ما قام في سياق عرضه بنقد ما هو مخالف له من المعتقدات الأخرى ينبغي أن يكون أميناً في نقده، وذلك بأن يكون نقده مبنياً على تصوير تلك المعتقدات كما هي عند أصحابها دون تحريف فيها بزيادة أو نقصان أو تغيير مما من شأنه أن يشوه صورتها ويقبحها عند المخاطَبين، فهذا التزييف -المقصود به التبشيع- هو مما تقف عنده حرية المعتقد كما وقفت عند التزييف من أجل التحسين؛ لما في كلّ منهما من هدر للاختيار الحر بين المعتقدات، وهو الاختيار الذي لا يتحقّق إلاّ بإظهارها على حقيقتها سواء في سياق العرض أو في سياق النقد.[13]

وإذا كانت هذه الأمانة في عرض المعتقدات شرطاً في حرية المعتقد بصفة عامة فإنها تصير شرطاً مغلّظاً حينما يتعلّق الأمر بأمانة تربوية يعهد فيها المجتمع إلى من يعلّم الناشئة ما يرتضيه من دين، فإنّ هذا المعلّم ينبغي عليه أن يؤدي هذه الأمانة بالوقوف في تعليمه عند المعتقد الذي كُلّف بتعليمه كما هو عند من كلّفوه، فإذا ما انحرف به إلى ما يرتئيه هو من تأويلات خاصة به في ذلك المعتقد، أو انحرف به إلى ما يغير حقيقته كما هي عند أصحابه بأي صورة من صور التغيير، فإنّ ذلك تكون به خيانة الأمانة مضاعفة، إذ قد جمعت بين خيانة الأمانة العلمية وخيانة أمانة التكليف، فيكون الخطّ الحائل دون حرية المعتقد فيها أشد وأقوى لما في ذلك من اعتداء مضاعف على حرية الاختيار.

ومما نشهده اليوم من مشاهد تطبيقية لبعض هذه الصور المخلّة بأمانة العرض ما يتصدى له بعض المدعين لعرض المعتقد الإسلامي على الناس من عامتهم، أو على الناشئة في إطار التربية والتعليم، فإذا بذلك العرض لا يحمل من المعتقد الإسلامي إلاّ الاسم، وأما المحتوى فهو لا يمت بصلة إلى ذلك المعتقد كما جاءت تعرضه مصادره، وكما استقر في أسسه الكبرى عند معتنقيه طيلة تاريخه، وإنما هو تأويلات تقلب حقائقه رأسا على عقب، وتجعل من صفة الإسلام صفة غير منطبقة عليه. إنّ مثل هذه المشاهد لا يمكن أن

---

[13] لا يدخل في ما قلناه سواء في العرض أو في النقد ما قد يُسلك من مسلك المدح ببيان الصحة، والذم ببيان الفساد، وبيان ما يترتّب على الصحة من منافع ومصالح، وما يترتّب على الفساد من مضار إذا كان كلّ ذلك مبنياً على تصوير المعتقد المعروض أو المنتقد على وجهه كما هو عند أصحابه، فإن ذلك يدخل تحت باب الاحتجاج الذي هو مشروع في إطار حرية المعتقد، فإذا ما انقلب الأمر إلى تزييف وتلبيس كان مانعاً من ممارسة تلك الحرية.

تستصحب حرية المعتقد لما تنطوي عليه من تزييف وتغرير بانتحال صفة الإسلام وإطلاقها على ما هو ليس بإسلام، ناهيك إذا كان ذلك في إطار التربية والتعليم. ولو عرض هؤلاء العارضون معتقدهم ودعوا إليه تحت اسم آخر غير اسم الإسلام وفي غير إطار التعليم لكان ذلك أدعى إلى استصحاب الحرية في عرضهم ودعو م إذا ما تحقّقت الشروط الأخرى لتلك الحرية.[14]

احترام المشاعر الدينية: من الحدود الأساسية لحرية المعتقد احترام المشاعر الدينية، فمن المعلوم أنّ للمعتقدات في النفوس حرمة لا تدانيها حرمة، حتى إنّ أصحاب المعتقدات يضحون بأنفسهم في سبيل معتقدا م. وإذا كانت حرية المعتقد تتحمل أن يقع تناول معتقدات الآخرين بالنقد الذي يهدف إلى بيان مكامن الضعف فيها، وبيان ما في حججها من افت، وما ينتهي إليه اعتناقها من بوار، وغير ذلك مما هو داخل ضمن الاحتجاج العقلي، فإنها لا تتحمل بحال أن يقع تناول تلك المعتقدات بما يجرح حرمتها في نفوس أصحا ا خارج نطاق الحجاج العقلي، فتتأذّى تلك النفوس جراء ذلك، لما ينال معتقدا ا من مهانة.

وما يجرح المشاعر الدينية أصنافٌ من التصرفات، فمنها تناول المعتقدات بالتحقير والاستنقاص والشتيمة. ومنها تناول الرموز الدينية من أشخاص ومقدسات مختلفة بالتشنيع المادي والمعنوي سباباً وقذفاً واتهاماً. ومنها الغمز واللمز والنبز في تلك الرموز بصفة مباشرة أو بصفة غير مباشرة عن طريق القص الأدبي والروايات والتمثيليات وما شابه ذلك، فهذه التصرفات كلّها من شأ ا أن تجرح المشاعر الدينية بما هي استهتار بالمقدسات ونيل منها، بما لا تتحمله النفوس المؤمنة ا لشدة حرمتها فيها، وشدة غير ا عليها.

وإنما تسمح حرية المعتقد بالنقد ولا تسمح بما يجرح المشاعر؛ لأنّ النقد فيه بيان لحقيقة المعتقدات في ذا ا، قصد إظهار ما فيها من حق أو باطل، ليتخذ السامع منها

---

[14] من البين أن هذا المشهد لا يندرج فيه ما يقع من اختلاف أنظار في فهم الدين، ومن تأويلات ذات وجه معقول، ومن كلّ ما من شأنه أن يبقي على صفة الإسلام منطبقة على ما يُدعى إليه، فهذا ما جرى عليه تاريخ الإسلام منذ نزوله متمثّلاً في ذلك العدد الكبير من المذاهب والفرق التي حفل بها التاريخ الفكري للإسلام والتي ضُمنت لها الحرية في عرض معتقداتها والدعوة إليها.

موقفاً بناء على ما يظهر له من ذلك الحق والباطل، فساحة التدافع في هذه الحال هي الحجة العقلية الواردة على مادة موضوعية مطروحة لنظر الجميع، وأما التحقير والشتيمة واللمز وما في حكمها فإنها ليست واردة على المعتقد كمادة موضوعية تتدافعها العقول بالحجة، وإنما هي واردة على مشاعر المعتقدين للإيذاء والنكاية، وهو ما لا علاقة له بأن تفسح للعقول فرصة الاختيار تبعاً لما يطرح من الحجج العقلية بالنقد الموضوعي، وإنما هو باب عريض من أبواب الفتنة بين الناس، ليس من شأنه إلاّ أن يؤدي إلى التهارج بينهم، فينفتح بذلك باب واسع للاضطراب الاجتماعي، وهو المبرر لأن يقفل باب الحرية دونه.

ومن الأصول الشرعية المقررة لهذا المحدد المنظّم لحرية الرأي قوله تعالى: ﴿ولاَ تسبواْ الذِين يدعونَ مِن دونِ اللّهِ فَيسبواْ اللّه عدوا بِغير عِلْمٍ،﴾ (الأنعام: 108) فبعد التشريع للمجادلة العقلية في شؤون المعتقدات بالحجة العقلية معبراً عنها بـ "التي هي أحسن" وهو تشريع لحرية المعتقد، جاء هذا التشريع الضابط لتلك الحرية بالحدود التي يكون فيها احترام المشاعر الدينية؛ ولذلك جاء هذا النهي عن أن يؤول الحوار في شأن المعتقدات إلى السباب الذي يجرح المشاعر ويفضي إلى الفتنة.

وهذا الأصل المنظّم لحرية المعتقد في المجتمع الإسلامي هو أصل عام يستوي فيه أهل المعتقدات والأديان من المسلمين وغيرهم، فالحرية في المجادلة بالحجة في عرض المعتقد ونقد مخالفه حق للجميع، وتقف هذه الحرية عند حد السباب والشتيمة بالنسبة للجميع أيضاً، وهو ما أوضحه ابن عاشور في قوله: "وليس من السب [المنهي عنه] إبطال ما يخالف الإسلام من عقائدهم [أي غير المسلمين] في مقام المجادلة، ولكن السب أن نباشرهم في غير مقام المناظرة بذلك، ونظير هذا ما قاله علماؤنا فيما يصدر من أهل الذمة من سب الله تعالى أو سب النبي ﷺ بأنهم إن صدر منهم ما هو من أصول كفرهم فلا يعد سباً، وإن تجاوزوا ذلك عد سباً."[15] وهذا ميزان حكيم في التفرقة بين ما هو مناظرة تبسط لها الحرية، وبين ما هو شتيمة جارحة تدخل دائرة الممنوع.

---

[15] ابن عاشور، محمد الطاهر. **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج7، ص 430-431.

وبحسب هذا الميزان فإنه ليس من باب الحاجة التي تبسط لها حرية المعتقد ما نجم في ا تمع الإسلامي منذ بعض السنوات من اعتداءات جارحة على بعض مقدسات الإسلام ورموزه متمثّلة في ضروب من الاستنقاص والتحقير والاتهامات، وهو ما يسبب أذى كبيراً لمشاعر المسلمين، ويقال في تبريرها والدفاع عنها إنها من باب الفن الذي هو غير ملزم بأن يعرض الحقيقة، وإنما يجوز فيه الرمز واللمز. إنّ هذا الضرب من تناول المعتقدات بالعرض النقدي ليس إلاّ تعدياً على المشاعر بما هو شتيمة وسباب وليس مجادلة ومناظرة، وهو بذلك يخرج عن دائرة حرية المعتقدات. وقد كان الحس الإسلامي العام صادقاً في موقفه من مثل هذه التصرفات، فهذا الحس لم يثره ما جرت به أقلام كثيرة في نقد الإسلام في مجال المناظرة، إذ قوبل ذلك النقد بحجاج عقلي هادئ، ولكنه لمّا اعتدي على المشاعر الإسلامية بالشتيمة والسباب كانت له ثورة معلومة وردود فعل صارمة.[16]

اتقاء التصرفات الكيدية: إذا كان الوقوف موقف النقد من المعتقدات المخالفة أمراً تسمح به حرية المعتقد كما بيناه، فإنّ التصرفات الكيدية إزاء تلك المعتقدات تلحق بالتصرفات الجارحة للمشاعر في وقوف تلك الحرية دو ا؛ ذلك أنّ الكيد هو الاستدراج والمكر، فإذا كان صاحب عقيدة ما في ا تمع الإسلامي يسلك في سبيل نشر عقيدته أساليب الاستدراج والمكر، أو كان يسلك ذلك إزاء العقيدة المخالفة في سبيل صد الناس عنها، فإنّ تصرفه ذلك لا يكون داخلاً ضمن ما تسمح به حرية المعتقد، إذ هو تصرف لا ينصر المعتقد المعتنق أو يهزم المعتقد المخالف من خلال بيان ما في هذا من قوة وما في ذاك من ضعف، من حيث الذات في كلّ منهما، وإنما هو يقوم بذلك من خلال وسائل خارجية يستدرج ا الناس على غرة ليسري بينهم المعتقَد المدعو إليه، أو ليتخلّوا عن معتقدهم المدعو إلى تركه، وذلك ضرب من التلبيس الذي تقف دونه حرية المعتقد.

---

[16] يمكن أن يُذكر في هذا الصدد ما قوبل به من موقف إسلامي ثائر صاحب رواية آيات شيطانية، وصاحب رواية أعشاب البحر، ومن جرى مجراهم، فهؤلاء تحت غطاء الفن اعتدوا بالتحقير والتشنيع على معتقدات إسلامية، فقوبل ذلك باحتجاجات واسعة من قِبل عامة المسلمين، وقد كان كثير غيرهم قبلهم وبعدهم تعرضوا لتلك المعتقدات بالنقد الذي هو أخطر في حقيقته من السب والشتيمة، ولكن ذلك الموقف لم يقابل إلاّ بردود علمية في مجال المناظرة، ويكاد عموم المسلمين لم يسمعوا بما جرى في هذا الشأن أصلا، وقد كان تاريخ الفكر الإسلامي يجري على هذا النحو، فقد حفلت المدونة الثقافية الإسلامية بالمناظرات بين ناقدين لمعتقدات إسلامية وبين مدافعين عنها في مناخ من حرية المعتقد. راجع في ذلك كتاب المناظرات لابن السكوني.

ومن الصور الظاهرة للتصرفات الكيدية ما أشرنا إليه سابقاً من القصد إلى التحريف في عرض المعتقد من حيث بنيته الذاتية، وإظهاره على غير حقيقته التي يدعيها لنفسه وتنطق بها مصادره، إما بما هو محسن بغية النشر، أو بما هو مبشع بغية الحسر، استدراجاً في ذلك للسامعين كي يقبلوا على هذا ويدبروا عن ذاك. وفي التأصيل لهذا المعنى جاء مثل قوله تعالى: ﴿أفتطمعون أن يؤمِنوا لكُم وقد كان فريقٌ منهم يسمعون كلام اللهِ ثمّ يحرفونه من بعدِ ما عقَلُوه وهم يعلمون،﴾ (البقرة: 75) فالتحريف من قِبل هذا الفريق للمعتقد المخالف لهم إنما صدر منهم في سياق الكيد المقصود به أن يصرف عنه الناس المدعوون إليه. ومن قرائن ذلك السياق الكيدي ما جاء عقب ذلك من قوله تعالى: ﴿وإذَا لَقُواْ الذِين آمنواْ قَالُواْ آمنا وإذَا خلاَ بعضهم إِلَى بعضٍ قَالُواْ أتحدثُونهم بِما فَتح اللّه علَيكُم لِيحآجوكُم بِهِ عِند ربكُم،﴾ (البقرة: 76) فالتحريف من هذا الفريق إنما هو مندرج ضمن هذا السياق الكيدي "لضرب من الأغراض على ما بينه الله تعالى من بعد في قوله تعالى: ﴿واشتروا به ثمناً قليلاً.﴾ [17]

وربما يكون من الصور الكيدية التي تمتنع لأجلها حرية المعتقد انتحال معتقد ما من المعتقدات من أجل التصرف باسمه تصرفات مشينة من شأنها أن تصوره في عيون الناس بصورة قبيحة بما يقترن في الأذهان من التطابق بين تلك التصرفات وبين المعتقد المنتحل الذي تصدر باسمه. إنّ هذا الانتحال بما هو تصرف كيدي تنحسر دونه حرية المعتقد، إذ هو آيل إلى ضرب من النقد للمعتقدات المخالفة نقداً تشويهياً بوسائل لا علاقة لها ببنيتها الذاتية من حيث إظهار ما في تلك البنية من ضعف أو قبح، وهو أسلوب لو شاع بين الناس في المجتمع لأفضى إلى اضطراب كبير، وإذا أفضت الحرية إلى الاضطراب كان ذلك مؤذناً بتقييدها.

ولعلّ مما يؤصل لهذا القيد من قيود حرية المعتقد قوله تعالى: ﴿لئن لم ينته المنافقُون والذين في قُلُوبهم مرضٌ والمُرجِفُون في المدينةِ لنغرينك بهم ثمّ لا يجاوِرونك فيها إلاّ قَليلاً،﴾ (الأحزاب: 60) فهؤلاء الذين تستنكر الآية تصرفهم هم أولئك النفر في المجتمع الإسلامي بالمدينة الذين انتحلوا الإسلام انتحالاً كيدياً، وجعلوا من موقعهم ذلك ما يخذِلون به الإسلام ويخذّلون المسلمين، ويرجفون بالأخبار الكاذبة والإشاعات الزائفة

[17] الرازي، محمد بن عمر فخر الدين. **التفسير الكبير**، مرجع سابق، ج2، ص146.

المتعلّقة ذا الدين ومعتنقيه، قصد صرف الناس عنه، وبثّ الاضطراب والفتنة في ا تمع. لقد كان بعض اليهود في المدينة يجادلون في شأن المعتقد الذي جاء به النبي ﷺ، نقداً له وانتصاراً لمعتقدهم، ولم يكن ذلك سبباً لمنعهم أو ديدهم بالمنع، ولكن لمّا تصرف بعض آخر منهم هذا التصرف الكيدي المتمثّل في انتحال المعتقد الإسلامي نفاقاً لغرض التخذيل، كان ذلك سبباً في مصادرة حريتهم في الاعتقاد لما تفضي إليه تلك الحرية لو أتيحت من فساد واضطراب.

ونحسب أنّ ما جاء في تعاليم الإسلام من منع للردة ومن حكم مغلّظ في شأ ا إنما يندرج ضمن هذا القيد من قيود حرية المعتقد، وهو توقّف هذه الحرية عند الحد الذي تنقلب فيه حرية الاعتقاد تصرفاً كيدياً، فالردة عن المعتقد الإسلامي بعد اعتناقه هي من الناحية النظرية مظنة تصرف كيدي، إذ إنّ من أقوى الأساليب في الكيد للمعتقد الإسلامي والتخذيل عنه أن يعتنق الإنسان هذا المعتقد ثمّ بعد فترة يتركه ليعود إلى معتقد آخر، حيث دلالة ذلك أنّ هذا المعتقد الذي وقع تبنيه جرب بالتطبيق الفعلي فتبين أنه لا تستقيم به الحياة. ويكون الأمر أفتك في الكيد، وأبلغ في إحداث الأثر السلبي حينما تكون الردة جماعية، فلعلّ من أمضى ما يقاوم به دين من الأديان أن تعتنقه جموع كثيرة من الناس ثمّ ترتد عنه بصفة جماعية، وتلك طريقة معهودة في الكيد السياسي تستعمل لتخذيل المنظّمات والأحزاب والحكومات، وهي تحدث نفس الأثر أو أشد في الكيد الاعتقادي.

وعلى الصعيد الواقعي فإنّ الردة عن الإسلام استعملت وسيلة كيدية بالغة التأثير، فقد جاء في تفسير الرازي أنّ: "طائفة من أهل الكتاب قصدوا تشكيك المسلمين، فكانوا يظهرون الإيمان تارة، والكفر أخرى، على ما أخبر الله تعالى عنهم أنهم قالوا: "آمنوا بالذي أنزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره،"[18] فهؤلاء إنما كانت رد م ردة كيدية للتشكيك في الإسلام وصرف الناس عنه. وفي هذا الباب تندرج الردة الكبرى التي حدثت في عهد أبي بكر، فقد كانت ردة ذات بعد تآمري على الإسلام، ولم تكن مجرد اختيار حر للمعتقد، ومن أجل ذلك قوبلت بما قوبلت به من الحزم في المقاومة.

[18] المرجع السابق، ج6، ص79.

والعقوبة القاسية التي فرضت في حق الردة لعلّ من أهم مبررا ا هذا البعد الكيدي من أبعادها، فالردة في نطاق النظام الإسلامي شديدة الإغراء بالكيد، إذ هي حينما تكون كيدية فإنها تكون بالغة التأثير على ا تمع الإسلامي، وذلك باعتبار أنّ ا تمع الإسلامي أقيمت كلّ الحياة فيه على أساس ديني، فالكيد بالردة يمكن أن يفضي إلى هدم ا تمع بأكمله، وذلك نظير ما يسمى في قوانين الدولة الحديثة بجريمة الخيانة العظمى التي تغلّظ فيها العقوبات بما هي ديد حقيقي لنظام ا تمع بأكمله. وأما ا تمعات التي لا تقام فيها الحياة على أساس ديني وإنما الدين فيها شأن فردي، فإنّ الردة فيها لا تغري بالكيد، إذ تأثيرها يكاد لا يتعدى حدود المرتد في حياته الفردية الخاصة.

ولعلّ هذا الملحظ هو ما ذهب ببعض الباحثين من المسلمين إلى الميل بحكم الردة نحو أن يكون حكماً تعزيرياً يترك فيه تحديد العقوبة إلى وليّ الأمر، بحسب ما يقدر في شأن المرتد من أنّ ردته كيدية، أو غير كيدية ليكون العقاب على حسب ذلك في الشدة، مستدلّين بأنّ النبي ﷺ كان حكمه في أحوال المرتدين مختلفاً بالتخفيف والتشديد بين واحد وآخر، ومستدلّين أيضاً بذلك الحوار الواسع الذي جرى بين الخليفة أبي بكر وبين الصحابة في شأن قتال المرتدين، فهو حوار اجتهادي لتقدير الحكم في شأن هذه الردة. وبناء على ذلك فإنّ عقوبة المرتد ليست عقوبة على تغيير المرتد لدينه، وإنما هي عقوبة على ذلك البعد الكيدي في الردة، وهي بذلك تمثّل خطّا مانعا من الحرية في المعتقد.[19]

خاتمة:

إنّ ا تمع الإسلامي بما هو مجتمع يقوم على مبادئ الدين وأحكامه، هو مجتمع يشرع فيه لحرية التفكير والاعتقاد تشريعاً مبدئياً ملزماً، يشمل حرية العقل في تفكيره من المؤثّرات الداخلية والخارجية التي تحيد به عن مبادئه المنطقية في البحث، كما تشمل حرية المعتقد اقتناعاً به، وبياناً له، ودفاعاً عنه، ودعوة إليه، ونقداً لما يخالفه. وقد أُحيطت تلك الحرية بضمانات تكفل لها الممارسة في الواقع منهجياً وقانونياً حتى لا تبقى تشريعاً نظرياً ليس له إلى الواقع سبيل، ولكن في ذات الوقت ضبطت تلك الحرية بضوابط وحددت

---

[19] راجع تفصيلاً لذلك في: راشد الغنوشي. **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، بيروت: مركز الوحدة العربية، 1993، ص 48 وما بعدها.

بحدود من شأ ا أن تعصمها من أن تؤول إلى نقض ذا ا بذا ا، أو تؤول إلى اضطراب في ا تمع ما شرعت الحرية إلاّ لتلافيه كي تستقيم مسيرته، ويبلغ أهدافه.

ومن الوارد على هذا التشريع الإسلامي في شأن الحرية والاعتقاد -بل قد ورد فعلاً- أن تظهر في تأويله آراء تميل به إلى ما يشبه إهدارا للحرية، وأن يجري ا تمع المسلم في بعض الأحيان على حسب تلك الآراء، إلاّ أنّ هذا الأصل العام في التشريع لحرية التفكير والاعتقاد جرى الاجتهاد في شأنه على آراء عادلة في الغالب، كما جرى الواقع فيه بتطبيقات له مشهودة وفق تلك الآراء العادلة، والابتلاء به متجدد في حياة ا تمع الإسلامي في كلّ زمان ومكان، فعلى المسلمين بصفة عامة أن يجتهدوا في إقامة الحرية الفكرية والاعتقادية في مجتمعهم وفق الأصول العامة المشرعة لذلك، وهي أصول لا تتبدل. وعلى المسلمين في هذا العصر بصفة خاصة أن يجتهدوا في هذا الشأن بما ينبني على تلك الأصول ويستجيب لمقتضيات الحياة الاجتماعية البالغة التعقيد في ذات الوقت، وذلك أحد أكبر الابتلاءات التي يواجهها المسلمون اليوم.

الحرية في العقل الكلامي والفلسفي الإسلامي

عرفان عبد الحميد فتاح*

مقدمة:

يموج العالم الإسلامي برمته وفي سائر أقطاره بصيحات مدوية، تتكرر بوتائر وزخم متصاعد، ونداءات تتواتر ولا تنقطع، تدعو إلى احترام الإنسان في وجوده وفكره ومشاعره وإرداته، وتطالب بتهيئة فرص حرية التفكير له، بلا خوف من سلطان غاشم وحرية التعبير عن ذاته، من غير معاناة قاهرة، وحرية النقد الموضوعي للأوضاع السلبية المهلكة التي أوردت الأمة حافات الهلاك الحتمي لوجودها التاريخي، وأنستها لوازم العهد الإلهي والميثاق الغليظ الذي أبرمته مع الخالق تعالى في: وجوب إقامة العدل والإحسان والتواصي بالمعروف وفي النهي عن كل منكر وقبيح، في صدق لا تشوبه تقية مصطنعة أو نفاق مرذول عقلاً وشرعاً، أو وجل وخوف من الإلقاء في غيابات السجون والتصفية الجسدية.

ومع كل أزمة جديدة خانقة، تكاد أن تقطع ما بقي من أوصال الأمة المنكوبة، وتستنـزف البقية الباقية من حيويتها وتجفف عروقها من دمائها، تتعالى الصيحات وتتردد معلنة: أن الأزمة في أصلها وجوهرها أزمة غياب الحريات في الوسط الإسلامي عامة، واشتداد الحجر الفكري المميت على العقول المؤمنة بالأمة ورسالتها في الحياة من حيث أن المعروف ببداهة العقول أنه "لا مسؤولية بغير حرية، ولا حرية بغير تفكير."

ومع كل الحجج الظاهرة والبيانات الواضحة التي ساقها القرآن الكريم على وجوب صيانة الإنسان في وجوده المادي والمعنوي وصيانة حريته من حيث أنه مكلف بداءة، ومسؤول شرعاً عن إقامة العدل في الأرض والاجتهاد في عمارته، وأنه النائب العام

---

* دكتوراه في الفلسفة الإسلامية من جامعة كمبردج 651965 ، أستاذ الفلسفة والفكر الإسلامي بالجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا.

المستخلف عن الله تعالى في القيام بمطالب الميثاق الإلهي المتبادل منذ أن خلق آدم وخلق معه ذريته في صلبه كالذر، وأشهدهم على ربوبيته ووحدانيته ووجوب الاستغراق بإطلاق في العبودية له وحده تعالى، تنتفي في إطار هذا الميثاق الإلهي كل صورة متخيلة أو متوقعة من الإكراه والقهر والجبروت والعبودية لغير الله تعالى، وتتحقق للعبد إطلاق حريته من كل القيود التي يمكن أن تكبلها، كما سيتبين لنا في الفقرة الأخيرة من هذا المقال.

أقول، ومع كل هذا التقرير البين والحجج الواضحة على أن الإنسان -في المنظور القرآني- وبمقتضى عقيدة التوحيد يتم له -كما قرر الإمام الشيخ محمد عبده- "أمران عظيمان طالما حرم منهما الإنسان، هما: استقلال الإرادة واستقلال الرأي والفكر،"[1] وأنه لا منجاة من القهر ولا خلاص من الكبت ولا تحرير للإرادات إلا من خلال: إعادة الوصل الذي انقطع بين المسلمين ومطالب الميثاق الإلهي الخالد لحق الإنسان في وجوده وكرامته، وإلا بالعودة الناجزة المخلصة إلى حياض القرآن والميثاق الإلهي، وإلا بتجديد الوصل مع ما انقطع من مفاهيمه الكلية التي تتسامى بحكم مصدرها الإلهي على تقييدات الزمان والمكان وحركة التاريخ.

تتضمن هذه الدراسة ثلاث فقرات، جاء في الأولى عرض ومسح تاريخي موجز لمفهوم الحرية في التراث الغربي، قديماً وحديثاً؛ وفي الثانية ملاحظات منهجية ونقدية عن مفهوم الحرية عامة وحرية التفكير خاصة بين الفكرين الغربي والإسلامي، وفساد المقارنات السطحية الشائعة بينهما لغياب التجانس الذي يسمح بالمقارنة بين الصورتين، وفشل محاولات بناء الحريات في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر باستفتاء المرجعية الغربية وكأنها مرجعية مطلقة؛ وأما الفقرة الثالثة فهي محاولة أولية لتأصيل حرية التفكير في الإسلام وإرساء قواعدها العامة على المرجعية القرآنية الخالصة والتي هي محلّ إجماع المسلمين جميعاً.

---

1 عبده، محمد. **رسالة التوحيد**، ط4، القاهرة: دار المعارف، 1971، ص 150

أولاً: مفهوم الحرية في التراث الغربي: عرض تاريخي

لا شك في أن قضية الحرية هي واحدة من أكثر المفاهيم الفلسفية أهمية في التطور العام للتاريخ البشري والحضارة الإنسانية، إذ لا يكاد يوازيها في الأهمية والخطورة مفهوم آخر.

ولخطورة المفهوم وأهميته فقد صار البحث فيه معقدا لحدود قصوى وذلك بسبب اختلاف أنظار الفلاسفة عبر التاريخ حول حده وتعريفه، وتعيين مستوياته ومجالاته وصوره المختلفة، كما سيتبين لنا في هذه الدراسة.[2]

فالمؤرخون نقلوا لنا صفحات ذلك الصراع القديم الذي نشب واحتدم بين الأفراد والدول من أجل الحرية والاستقلال. فالتاريخ - كما يرى هيجل (1770-1781): "من حيث كونه تطوراً للروح المطلقة لم يبدأ إلا مع بدء ذلك الصراع بالظهور. وتاريخ العالم، لا يعدو -كما يؤكد- أن يكون تقدما للوعي بالحرية الذي لن يبلغ كماله وتمامه إلاّ عندما يتحقق الوعي بالحرية على مستوى العالم." ثم يستطرد قائلاً: "ومع أن الحرية نتاج التاريخ، إلا أن التاريخ نفسه لم يكن نتاج الحرية، وإنما يتكشف في سيرورته عن ضرورة مطلقة، فكل مرحلة من مراحل تطوره، كانت وليدة الحتمية والضرورة."[3]

وخلافاً لهذه الحتمية التاريخية وجريان الأحداث وفقا للضرورة، فإن مفكرين آخرين ذهبوا إلى أن الإنسان حر في صنع وجوده وتقدير مصيره، ونظروا إلى الأزمات الحاسمة في تاريخ الحضارة باعتبارها كانت بمثابة مفترق طريق صعب؛ عنده مارس رجال أحرار

---

2 Ency.Americana, Golier International INC. 2000; The Article: "Liberty"; Vol. 17, p.303.

3 Hegel, G.W.F: *Philosophy of History*; pp. 161-199: The Great Books of the Western World:

ضمن السلسلة المعروفة بكتب العالم الغربي، ومقدمتها الموسومة بـ: "معجم الأفكار الكبرى":

The Syntopican, An Index to the Great Books,

وسنشير إليها اختصاراً بالرمزين:[G.B.W.W] و[The Syntopic] متبوعاً برقم الكتاب ضمن السلسلة، ورقم الفكرة

ضمن "المعجم"، وهما معاً من منشورات هيئة دائرة المعارف البريطانية [w. Encyclopedia Britannica] 1990.

موصوفون بإرادة حرة، الاختيار للسير قدما، إما نحو الأفضل والأحسن أو الارتكاس في الأسوأ والأدنى.

وعن هذا الفهم للتاريخ وأحداثه، فقد ميز تولستوي (1828-1910) بين الحرية والضرورة قائلا: "إن تصوراتنا لمستويات الحرية تتباين تبعا لاختلاف وجهات نظرنا في الحدث الذي نتفحصه ونحاول تفسيره، ومع ذلك فإن أي فعل إنساني يتبدى للمراقب وكأنه مركب موزون بقدر بين الحرية والحتمية... وعموماً، كلما أدركنا قدراً أكبر من الحرية في حصول الحدث، لاحظنا قدراً أدنى من الضرورة في وقوعه، وبالمقابل كلما لاحظنا قدراً أكبر من الضرورة في حصول الحدث، لاحظنا قدراً أدنى من الحرية في تحققه ووقوعه."[4]

ومرد هذا الاختلاف في الآراء والأنظار عن الحرية في نظرنا أمران متلازمان: أولهما: تنوع وتعدد المصطلحات المستخدمة للدلالة على الحرية، وتفاوت دلالا ا العقدية والماورائية والنفسية والأخلاقية والطبيعية والمدنية، مثل مصطلحات: الحرية عموماً: "Liberty" ومصطلح: "Freedom" للدلالة على الحرية الإنسانية الحادثة في صلتها بالقدرة الإلهية المطلقة، أو بمبدأ العلية الطبيعية المطردة أو الضرورة؛ ثم الحرية بمعنى: الاستقلال الذاتي التام "Self independence". وهل أن هذه المصطلحات تتكافأ في المعنى وتتماثل في الدلالة، أم لكل واحد دلالته المقيدة. وثانيهما: اقتران الحرية غالباً بمفاهيم مضافة إليها وتقترن هي ا بحيث يطغى المعنى المستفاد من صلة الاقتران، على معنى الحرية؛ مثل:[5]

1. **اقتران الحرية بمفهوم القانون**: أي تقدير البعد الاجتماعي للحرية، والقانون الذي يحدد ويقيد حرية الفرد في صلته بأبناء مجتمعه، وهل هو حر في فعل ما يشاء ويريد أو فعل ما له استطاعة على إتيانه، بصرف النظر عن مصالح الآخرين، من حيث أن الحرية الفردية هي أصالة: حق فطري موروث وثابت للإنسان لا يمكن أن يجترح أو ينكر.

---

4 Tolestoy, Leo: *War and Peace*, (G.B.W.W): No: 51; pp. 688-696.

5 The Syntopic: The Article: "**Liberty**"; No. 47; pp. 763-779.

أم أن الفرد في جميع أفعاله وسائر مناشطه مقيد بقانون يوجب عليه مراعاة حقوق الآخرين والامتناع عن إلحاق الضرر بالغير من أبناء المجتمع الذي هو فرد من أفراده وأن الحرية من غير هذا الاقتران والتلازم مع القانون تسوق لا محالة إلى الفوضىAnarchy وانتشار النـزعات العدمية Antinomianism باستحلال ما لا يجوز، فهل الانصياع للقانون يشكل قيداً على حرية الفرد وإكراهاً له، أم أن القانون، من حيث هو من ضرورات الاجتماع البشري، فالإنسان كائن اجتماعي بطبعه وقيام المجتمع مقرون، أبداً وضرورة، بوجود القانون، كما عبرت عن هذا التلازم والاقتران الحكمة الرومانية العملية: Ubi Sociala Ibi Jus "حيثما وجد المجتمع وجد القانون" وأن الحرية لا تعني: سوى فعل ما يأمر به القانون الأخلاقي.

وعن هذا الفهم الاجتماعي فإن القوانين لا تمثل إكراهاً ولا استبداداً ولا سلطوية غاشمة مفروضة من خارج الذات عليها تقيد حقها في التمتع بالحرية التي هي حق فطري موروث وثابت للإنسان، بل قصارى الأمر هو أن الفرد قد استبدل بالحرية المدنية المكتسبة: Civil Right حريته الطبيعية Natural Right الفطرية.

2. **اقتران الحرية بالإرادة الإلهية**، كما عرف الموضوع عند المتكلمين في الأديان السماوية، أو بين الإرادة الإنسانية ومبدأ العلية المادية المطردة أو الضرورة أو ما يعرف عادة بالبعد الميتافيزيقي - "الانطولوجي" لمشكلة الحرية الإنسانية:

فهل الإنسان حر في صنع وجوده وتقدير مصيره بإرادته واستطاعته، باستقلال عن القدرة الإلهية المطلقة، أم أنه خاضع لقدر إلهي مسبق، لا راد له، حدد للعبد وجوده سلفاً، فهو مجبور مسير لا فعل له ولا مشيئة ولا إرادة، وإنما تنسب الأفعال إليه على سبيل المجاز لا غير، إذ لا قادر في الوجود إلا الله تعالى المطلق، وكيف يستقيم القول بقدرة الإنسان المحدود إزاء الله المطلق واللانهائي، إذ لا يتصور استقلال في القدرة على الخلق إلا للموجود الكامل المطلق اللانهائي:

بل من الفلاسفة القدماء من نفى الاختيار حتى عن الذات الإلهية (Freedom of choice) أمثال أرسطو وأفلاطون واسبينوزا[6] بذريعة أنه تعالى لو خير بين أمرين، فإنه لا

---

[6] المصدر السابق، وقارن أيضاً:

محالة يختار الأولى والأفضل، بسبب كماله المطلق. أما عند الفلاسفة المثبتين للعلية الطبيعية natural causality فإن الدعوى تتخذ صيغة من يرى منهم بأن الاقتران الضروري بين العلل ومعلولا ا في العالم المادي من شأنه ألا يترك مجالا لحرية الإنسان في أن تلعب دورها في الاختيار والفعل. فالعلية الطبيعية المطردة تسوق إلى حتمية وضرورة لا يبقى في طوقها المحكم للإنسان إرادة حرة، وعن هذا التصور للعلية المادية ذهب الرواقيون: Stoics (أتباع زينون حوالي 200 ق.م) إلى أن حياة الإنسان خاضعة لقانون به ربطت الأشياء بعضها ببعض، ربطا لا فكاك منه، وهذا القانون الذي لا يجترح أبدا، يسمى بالقضاء والقدر، وإن من شأن الرجل الحكيم، أن يخضع من غير تذمر لحكم الضرورة القاهرة.[7] وهذه النظرية الرواقية تقضي -كما أشار الدكتور عثمان أمين- على كل فعل إنساني، فإذا كانت الأشياء كلها تحدث وفقاً لقدرٍ مرسوم، فالأشياء التي قدر أن تقع لنا ستقع سواء فعلنا أم لم نفعل"[8] وعلى نحو مخالف لزينون والرواقيين، فقد ذهب أبيقورس (Epicurus 241 ق.م -270 ق.م) في نظريته الذرية الطبيعية- إلى: "أن حركة الذرات في الخلاء تتعرض لظروف تمليها المصادفات، فيحدث فيها انحراف مفاجئ غير متوقع، وعلى هذا النحو ترك أبيقورس فرصة لكسر حتمية قوانين الطبيعة وطبق ذلك على إرادة الإنسان التي لا ترتبط بقدر يسيرها في جبرية لا تقبل تغييراً."[9]

وتحت تأثيرات هذه المذاهب الفلسفية المتخالفة والتي نفذت تعاليمها إلى الفكر الدينى عند اليهود، فقد انشطرت المذاهب اليهودية على نفسها بصدد الجبر والاختيار فذهب "القراوون" منهم، أتباع عنان بن داود (ومن هنا تسميتهم في المصادر الإسلامية بالعنانية) إلى القول بالجبر وإثبات القدر السابق الذي لا يقبل تغييرا، في حين مال الربانيون

S. Van Den Bengh: *Averroes Tahafut Al-Tahafut*; Eng, Translation with introduction and notes, Oxford: University Press, 1954

7 أمين، عثمان. **الفلسفة الرواقية**، الطبعة الثانية، 1959، ص172.

8 المصدر السابق، ص173.

9 حلمي، أميرة: **الفلسفة عند اليونان**؛ القاهرة: دار ومطابع الشعب، 1970، ص266-267؛ ولمزيد من التفصيلات راجع كتابنا: **دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية**، عمان: دار البشير ومؤسسة الرسالة، 1417هـ- 1997م)، ص252 وما بعدها.

المعروفون بالفريسيين إلى القول بالاختيار.[10] وهذا التضاد في المواقف حصل مثله أيضا في الفكر الديني المسيحي وفي الفكر الديني الإسلامي، كما سنشير إليه.

3. **اقتران الحرية بالنظام السياسي أو الدولة:** تكاد أن تشكل جدلية الصراع المستديم بين حرية الفرد ونضاله من أجل الاستقلال الذاتي من جهة، وسيادة الدولة بما لها من سلطة شمولية من جهة أخرى، واحدة من أخطر وجوه البحث في الحرية عموماً.

والبحث في هذا الخصوص منصرف إلى مناقشة العديد من القضايا المتشابكة والمعقدة. فهل يعني قيام الدولة بممارسة سلطتها العامة واللامحدودة -التي تمارسها نيابة عن المجتمع وبتخويل تعاقدي مع أفرادها- تقييداً لحرية الأفراد وتضييقاً لمجال إرادتهم وحجراً على استقلالهم الذاتي، أم أن الدولة وهي تمارس سلطانها المعنوي باسم الإجماع الذي أقرها، لا تشكل قيوداً ولا إكراهاً أو ضغطاً من الخارج: "external impediment" غير مشروع على الأفراد، وإن الإنسان يمكن أن يكون حراً تماماً في المجتمع المدني متمتعا بحرياته المدنية "civil rights" كما كان حاله أثناء تمتعه بالحرية الطبيعية السابقة على طور الاجتماع المدني. ومن ثم فليس من حقه أو من مقتضيات حريته عدم مراعاة مصالح الآخرين، أفراداً أو الهيئة الاجتماعية، جمعاً. وإنما تضيق حدود حريته فقط في حالة إساءة معاملته، أو أن يحكم من سلطة لم يشارك بمحض إرادته في تقرير صورتها، أو الخضوع لمواد قانون لم يبد رأيه في تشريعه، من حيث أن مبدأ الحرية المدنية تقضي بداهة وتتضمن المساواة الكاملة وبلا تمييز مع الآخرين.

فإذا لم يعامل كسيد ذاته بين أقران متساويين له، أو عندما يكون قد جرد غصباً من حق المشاركة في صياغة القوانين وتقرير صورة النظام السياسي عن طريق ممثليه، مع استطاعته على المشاركة في حكم الذات، فإنه يكون بذلك قد فقد حق الأداء بالرأي في الانتخابات العامة، وحق التعبير عن الذات من غير إكراه، وحق التعبير عن رأيه في المؤسسات الحكومية القائمة، والتمتع بالاستقلال الفكري، مما يدخل في إطار حق الفرد في

---

10 فتاح، عرفان عبد الحميد. **اليهودية عرض تاريخي**، عمّان: دار عمار للنشر والتوزيع، 1422هـ-2002م؛ الفصل الرابع: **المذاهب والفرق اليهودية**، ص169.

الحريات السياسية والتحقيق في دلالات الطغيان والاستعباد والإكراه واللامساواة وسياسة التمييز بكل صوره لأي سبب من الأسباب كان!

ومعنى هذا كله هو أن العبودية واللامساواة لا تنحصران في كون الفرد محكوماً من سلطة خارج ذاته فحسب كما يظهر في الملامح التي سبقت الإشارة إليها، بل العبودية تعني صدقاً وعدلاً أن يكون الإنسان خاضعاً لإرادة الآخرين وسلطانهم، وأن يعامل، لا كفرد مساوٍ للجميع في الحقوق، بل باعتباره مجرد وسيلة لتحقيق المصالح الأنانية للآخرين؛[11] من حيث أن الحرية تعني أصالة، كما أشار كانت: "الاستقلال الناجز عن الإرادة المفروضة إكراهاً على الذات من الآخر."

وصلة الحريات الفردية بالنظام السياسي وسلطات الدولة المعنوية، كانت لها في التاريخ الغربي صورتان: صورة قديمة وأخرى جديدة، ومضمونان أو بعدان: أحدهما سلبي والآخر إيجابي، وبيان تفاصيل ذلك كالآتي: فأما الصورة القديمة ومضمونها الإيجابي، فقد جرى التركيز فيها على مبدأ عام مقتضاه: حرية المشاركة في عملية صنع و اتخاذ القرارات التي تشرعها الهيئة الاجتماعية. أما في صورها المستحدثة ومضمونها السلبي، فإن محور الاهتمام قد تحول فانتقل إلى الاهتمام بالوسائل والوسائط التي من شأنها حماية الفرد وصيانة حريته من الإكراه والضغوطات الخارجية، سواء كانت مصدرها الحكومة (وتحديد ما لا يجوز للدولة فعلها) أو الهيئة الاجتماعية.

ومن منظور التسلسل الزمني فإن البحث في مفهوم الحرية قد ولد أصالة وابتداءً في رحم المنظور الإيجابي القديم، وبهذه الدلالة الأولى فإن الحرية كانت تتضمن وجوب الإقرار بعدد من الحقوق السياسية الرئيسية للفرد: كحق التصويت وحق المشاركة في صنع القرارات السياسية وتقريرها؛ وحق إشغال الوظائف الحكومية؛ وحق تكوين الروابط مع الأقران الذين يشاركونه في الرأي والاجتهاد، وأيضا حق الفرد في نقد الحكومة.

وهذا المضمون الإيجابي القديم للحريات السياسية كان مرتكزه ومبناه الاعتقاد الراسخ بأن: الحرية غير المنضبطة وغير المقيدة؛ أمر من شأنه أن يسوق سراعاً لزاماً، إلى الفوضى

---

11 The Synoptic: The Article: **Liberty,** (47) and Will, (100).

أي سيادة شريعة الغاب، وقهر القوي للضعيف، ومن ثم فإنه لا يمكن تصور قيام مجتمع متحضر أساسه العدل في غياب نظام اجتماعي ينتظمه قانون، من حيث إن المسلم به القاعدة التي اختزلتها الحكمة العملية للرومان والتي سبقت الإشارة إليها: حيثما وجد المجتمع وجد القانون.

وهكذا فإن المضمون أو البعد الإيجابي للحرية السياسية كان ينطوي أصالة على قدر مناسب وموزون من الضبط والانضباط والقسر والإكراه شريطة أن يصدر التسليم بالقانون عن الوازع الذاتي للأفراد. والديمقراطية: أو نظام الحكم الذي يستند في شرعيته ويستمدها من الإجماع الحقيقي للمحكومين، تعبير عن هذا المضمون الإيجابي الأول للحرية، وهو نوع الحكم الذي يجب أن يميز في حسم وإصرار مستمرين عن الحكومة التي تفتقر إلى إجماع المحكومين والمعروفة اصطلاحاً بالحكومة الكليانية.

أما الجانب المستحدث الجديد أو المضمون السلبي لمفهوم الحريات السياسية فقد برز الاهتمام به وبيان مقاصده وحيثياته في القرن السادس عشر، واتخذ صورة معارضة حاسمة للنظم السلطوية عموما، وفي كافة أشكالها، وبمعنى رفض القيود والقسر والإكراه عن الأفراد سواء جاءت من سلطة كهنوتية أو التي تمارسها الحكومات المستبدة أو التي تتولد عن ضغوطات قوى المال والاقتصاد. وبهذه الدلالة والمضامين فإن الحرية غدت عنواناً يتكافأ في المعنى مع الفلسفة الفردانية التي مقتضاها أن مصالح الفرد يجب أن تكون أخلاقياً فوق كل اعتبار، وأنّ المبادرات والمصالح الفردية يجب ألا تخضع لسيطرة الحكومة أو المجتمع أو رقابتهما، وهي الفلسفة التي وجدت أولى تعبيراتها وتمظهراتها المشخصة الحديثة في حركتي البعث الأوربي والإصلاح الديني،[12] إضافة إلى النـزعات الليبرالية المتحررة وبدلالاتها التقليدية التي تفيد السعي لتحقيق أدنى قدر من التدخل الحكومي في شؤون الأفراد، وأن الحرية إنما يتسع مداها ويمتد نطاقها كلما ضاقت التدخلات الحكومية؛ ومن ثمّ فأفضل صور الحكومات هي الأقل تدخلاً في شؤون الأفراد.[13]

---

12 Encyclopedia Americana, Vol. 17, p.303, Also: Encyclopedia of Religion, The Article: **Liberty-Christian**; Vol. vii, p.907

13 Mill, John Stuart: *On Liberty*; G.B.W.W. (40), pp. 338-344-351-352.

والديموقراطية والليبرالية غالباً ما تتكافآن في المضمون وتتساندان معاً لتحقيق الهدف المشترك لها، مع الاختلاف بينهما في بؤرة الاهتمام ومحورية القيم التي تتحكم في بنية كل منهما، ففي حين تؤكد الديموقراطية: "مبدأ المساواة" الذي من مقتضياته مشاركة الأفراد في صورة وفلسفة نظام الحكم الذي يمثل المجتمع وينوب عنه باعتباره وكيلاً عنه، فإن "الليبرالية" تؤكد مبدأ: "الفردانية" بالمعنى الذي سبقت الإشارة إليه، وبدلالة رفض القيود والضغوط الخارجة عن الذات والتي تتأتى من الجماعة على ممارسات الفرد، ومن ثم فهي تعارض بشدة وبلا مساومة بإطلاق ما تسميه اضطهاد الأكثرية، أو الذي يمارسه فرد بعينه أو نخبة حاكمة.

وقد لخص (كانت) هذه الجوانب الإيجابية والسلبية لمفهوم الحرية والمواطنة في ثلاثة أصول كلية ومتضايفة، لا تقبل التجزئة والفصام، والتي تشكل متضايفة وتقوم عنواناً للمواطنة، وهي على التوالي:

1. **الحرية الدستورية**: ومقتضاها إثبات وتقرير حق المواطن في أن لا يخضع لأحكام أي قانون لم يوافق على تشريعه بذاته ومن غير إكراه وعنت.

2. **المساواة المدنية**: ومقتضاها إثبات وتقرير حق المواطن ألا يعترف بأفضلية من أي نوع ودرجة للآخرين في علاقاتهم به كمواطن باستثناء من لهم الحق أخلاقياً في فرض التزامات مخصوصة بعينها على الآخرين مساوية لحقه هو كمواطن في فرض التزامات مماثلة على ذلك الآخر.

3. **الاستقلال السياسي**: ومقتضاها أن من حقوق المواطنة المقررة والثابتة ألا يعتمد المواطن في وجوده، واستمرار وجوده إلى الإرادة التعسفية للآخرين، بل يعتمد فيهما على قدراته الذاتية كفرد في المجموع المؤتلف. وتبعاً لهذا فالمواطن يكتسب شخصية مدنية لا يجوز أن يمثلها إلا هو بشخصه.[14]

---

14 Kant, Immanuel: *Introduction to the Science of Right*, (G.B.W.W), No.39, pp. 398-400.

ثانياً: الإسلام وحرية التفكير: ملاحظات منهجية

قبل تناول إشكالية حرية التفكير في الإسلام بالبحث والاستقصاء، وبيان ما يقيم أركانا ويثبت قواعدها -بعبارات إمام فقه المقاصد الإمام الشاطبي- وذلك عبارة عن مراعا ا من "جانب الوجود" وما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها، وذلك عبارة عن مراعا ا من "جانب العدم"،[15] وشرح دواعي التنافي والتضاد بين سمو المرجعية القرآنية المعصومة لتلك الأركان والقواعد، وتدني الواقع المشخص في التاريخ السياسي للإسلام قديماً وحاضراً، والذي يعكس لا ريب موجات متكررة وحالات سلبية شائنة من الارتداد المزري عن تلك الأركان والقواعد بمرجعيتها القرآنية، ونكوصاً عنها، وتردياً في ظلمات القهر والهيمنة والقسر والإكراه والعبث بكرامة الإنسان الذي خلقه الباري تعالى على صورته،[16] وهدر ستار حرماته حد استعباده.

إن دراسة موضوع حرية التفكير في الإسلام تحتاج أن تنطلق من عدد من الملاحظات المنهجية التي تلزم مدخلاً وتمهيداً للموضوع.

1. عند دراسة الإشكالية في مجملها لا بد من استحضار الإطار الفلسفي العام الذي تبحث في فضائه الفكري قضية الحرية عامة، وحرية التفكير خاصة في الإسلام. ومن المعلوم بداهة أن محددات هذا الإطار الفلسفي العام مستقاة من عقيدة الإسلام المركزية: "عقيدة التوحيد"، التي من أخص تقريرا ا اعتماد وجهة نظر كلية عن العالم "weltanschauung" أو "A comprehensive worldview"، مبناها ومقتضاها الاعتقاد بمحورية أو مركزية الله الخالق تعالى في الوجودين معاً، الطبيعي المادي والإنساني المعنوي: "theoscentricism"[17] وإضفاء نوع من الحرمة والقداسة عليها معاً، وأنه تعالى

---

15 الشاطبي، أبو إسحق. **الموافقات**، الطبعة الثانية، بيروت: دار المعرفة، 1390هـ - 1957م، ج2، ص8-11.

16 تمام الحديث: عن أبي هريرة ﷺ، قال: قال رسول الله ﷺ: "إذا قاتل أحدكم أخاه، فليتجنب الوجه، فإن الله خلق آدم على صورته؛" صحيح البخاري، كتاب العتق، وأيضاً: كتاب البر والصلة والآداب: باب النهي عن ضرب الوجه؛ والإمام مسلم في صحيحه: كتاب البر والصلة والآداب؛ والإمام أحمد في مسند أبي هريرة ﷺ.

17 انظر في أهمية هذا التمايز في وجهتي النظر الشمولية بين الإسلام والغرب:

- Gibb, H.A.R: *Studies on the Civilization of Islam,* London: Routledge and Kegan, 1962; p. 203. =

قد خلق كل شيء بقدر معلوم ووزن مخصوص لا تفاوت فيهما، ووفق حكمة لا عبثية معها، وغائية-مقاصدية لا جنوح عنها، تستهدف دائماً أبداً مصالح الخلق جميعاً دونما استثناء "فالشرائع في المفهوم الإسلامي إنما وضعت لمصالح العباد في العاجل والآجل." ومن ثم فإن الحرية الإنسانية في الإسلام ينبغي أن تدرس وتعالج وتفهم وتقدر ضمن هذه المحورية المطلقة: مركزية الإله الخالق تعالى المتفرد بالخلق، "فالله تعالى هو مصدر تقرير الحقوق والواجبات، الذي هو الحق المبين وتشريعه هو العدل المطلق، لا يحابي ولا يتحامل ﴿لَقَدْ أَرسلْنا رسلَنا بِالْبيناتِ وأَنزلْنا معهم الْكِتاب والْمِيزانَ لِيقُوم الناس بِالْقِسطِ﴾ (الحديد: 25) ﴿الله الذِي أَنزلَ الْكِتاب بِالْحق والْمِيزانَ﴾ (الشورى: 17) وجعل ميزان الحق والواجب منصوبا من قبل العدالة الإلهية يعطي تقرير الحق والواجب عمقاً عقيدياً، بحيث يطالب المرء بحقه في إصرار وثبات ويجاهد لأجله، لأنه من أمر الله الذي ينبغي ألا يفرط فيه وإلا كان من الظالمين أنفسهم الذين قبلوا الاستذلال والهوان،"[18] أو ما أسماه المرحوم مالك بن نبي: "القابلية للاستعمار."[19]

ولا ينبغي أن تفهم هذه المركزية -كما يتصور العلمانيون- بأنها فرض السيطرة من خارج الذات الإنسانية عليها، وتقييد لها وكبت لحريتها وإفناء لاستقلالها الذاتي، بل العكس تماما فإن الإقرار بمحورية الخالق تعالى، إقرار وتوكيد لحرية الإنسان، لأن عقيدة التوحيد تعني أصالة: "تحرير الإنسان والمجتمع من كل سلطة طاغية تتحكم فيهما على أساس الاستبداد أو الشهوة أو الاستغلال أو خرق أسس المساواة بين الحاكم والمحكوم، كما يعني رد الحرية للإنسان وإلغاء كل تحكم بشري في أجسام البشر فضلاً عن أرواحهم وذلك عن طريق "تفويت التفويت" أي بإسقاط كافة أشكال السلطة والسيطرة التي من شأنها إلغاء الحرية."[20] إن التوحيد يقتضي أصالة: أمران عظيمان طالما حرم منها الإنسان، استقلال الإرادة واستقلال الرأي والفكر، وإن من معاني تكريم الخالق تعالى للإنسان: "أن

=وأيضاً:

- Grunebaun, G.F: *Unity and diversity in Muslim Civilization*, 1955, p.17.

18 عثمان، محمد فتحي. **حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والفكر القانوني الغربي**، دار الشروق، 1402هـ/ 1983م، فصل: مقاصد الأحكام في شريعة الله لتحقيق مصالح عباده، ص41 وما بعدها.

19 مالك بن نبي، **شروط النهضة**، ترجمة: عبد الصبور شاهين وعمر كامل مسقاوي، القاهرة: مكتبة دار العروبة، الطبعة الثانية، 1961، ص36 - 37.

20 الفاسي، علال. **النقد الذاتي**، القاهرة: المطبعة العالمية، 1952، ص161 - 162.

يكون قيما على نفسه، محتملاً تبعة اتجاهه وعمله. فهذه هي الصفة الأولى التي ا كان الإنسان إنساناً، حرية الاتجاه وفردية التبعية و ما استخلف في دار العمل."[21] إن الحرية في المفهوم الإسلامي أساس مناط التكليف الذي لا معنى له من غير أن يكون العبد حراً في الاختيار، ولهذا لا تكليف على المكره، لأن التكليف مسؤولية، ولا مسؤولية بغير حرية، وإن القيام بالدور المتعين للإنسان أولاً: كخليفة لله تعالى ونائب عام له -كما سماه محمد إقبال-[22] في إقامة أمر الله تعالى في عمارة الأرض وتسخير قوى الطبيعة لمنافع الإنسانية، واستثمارها إيجابيا من غير سرف وابتذال، وثانياً: كشاهد صدق على نفسه في قيامه بدوره في الاستخلاف وعلى الناس من بعد، أمران لا يمكن تحقيقها إلاّ من قبل إنسان: مستقل في ذاته، مكرم في نوعه، وله إرادة في الاختيار لا قهر معه.

2. وبناء على ما سبق فإن أية مقارنة بين مفهوم الحرية في الإسلام مع مفهومها في التراث الغربي على امتداد مساحته منذ أن تناول فلاسفة اليونان الأقدمين قضية الحرية بالبحث والدراسة، تغدو جهداً عبثياً وتلفيقات سطحية مبتسرة، لا طائل من ورائها، من حيث إن إقامة مثل هذه المقارنات تقوم -أصالة- على إغفال وجه الخلاف الأساسي الذي لا يمكن تجاوزه وإسقاطه من الاعتبار أو التنكر له، أعني: الخلاف في وجهة النظر العامة للإسلام التي قاعد ا: المساواة المطلقة في العبودية لله الخالق وحده، عبودية تحرر الإنسان والـتمع من كل سلطة طاغية تتحكم فيها على أساس الاستبداد والشهوة والاستغلال وخرق أسس المساواة. يقول الإمام ابن تيمية: "وهذه العبودية لله تحرر الإنسان من كل عبودية أخرى، سافرة أو مقنعة."[23] إن التوحيد -وكما أكد الإمام محمد عبده-: "يعني رد الحرية إلى الإنسان وإطلاق إرادته من القيود التي كانت تكبله، سواء أتمثلت في الرؤساء الدينيين والكهنة أم في القوى الخفية التي يمكن أن يتوهم أنا حالة مثلاً في القبور والأحجار أو الأشجار والكواكب أو في حملة الأساور والمحتالين والدجالين."[24]

---

[21] قطب، سيد. **في ظلال القرآن**، ط11، بيروت: دار الشروق، 1985، تفسير آية الإسراء / 70.

[22] Iqbal, M. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore: sh. Muhammad Ashraf, 1988, p.95.

[23] ابن تيمية. **رسالة العبودية**، بتحقيق: عبد الرحمن الباني، بيروت، ط4، 1397هـ، ص88 - 96.

[24] عبده، محمد. **رسالة التوحيد**، ط4، القاهرة: دار المعارف، 1971، ص150 - 155.

ونحن نضيف إلى أن عقيدة التوحيد ليست اعتقاداً نظرياً مجرداً، بل هي خبرة دينية ثرية وعميقة معيشة -كما يقول شيوخ الصوفية، وأثناء تنامي هذه الخبرة ورسوخها، مع فناء إرادة العبد المستغرق بكليته في الله تعالى أعني: الاستغراق بالكلية في العبودية، فإن إرادته تتسامى وتجاوز سنة التغيير ويصبح العبد آنئذ إنساناً ربانياً: إرادته من إرادة الله المطلقة الغالب على أمره، فما شاء كان؟![25]

بينما نرتكز الفلسفة العامة في وجهة النظر الكلية للفكر الغربي على القول: بمحورية الإنسان فرداً أو جماعة، في الوجودين الإنساني والطبيعي على السواء مع نزع سمة القداسة عنهما معا، ضمن نظرة دنيوية - علمانية خالصة؛ وفلسفة نفعية - مادية مسرفة، تجعل المنفعة المادية غاية ومقصداً من كل جهد ونشاط؛ وفردانية متطرفة مقتضاها أن مصالح الفرد يجب أن تكون -أخلاقياً- فوق كل اعتبار؛ وأن الحقيقة طريق معرفتها والتحقق منها نظرية في المعرفة أساسها العقل والتجربة الحسية حصراً و ـميش الوحي بل وإنكار أن يكون مصدراً لأية معرفة حقة.

ومن ثم اعتمدت دراسة قضية الحرية -في التراث الغربي- عموماً الأطر الفلسفية المتضايفة لهذه التصورات الأربعة العامة: محورية الإنسان: anthropocentricism والنفعية: utilitarianism، والفردانية: individualism، والمعرفة البشرية: anthropocentric epistemology.[26]

وتأسيساً على وجوه الخلاف الأساسية هذه فإن أية محاولة لدراسة مضامين وتمظهرات الحريات في الإسلام على ضوء ما تم تحقيقه وتقريره في التراث الغربي، لا تسوق إلا إلى تشويه تلك المضامين وعند الطرفين: الإسلامي والغربي، على حد سواء، من حيث إن: "المقارنة والمقايسة لا تصح إلاّ بين الأشكال المتجانسة" كما أكد الفيلسوف المتكلم أبو

---

[25] فتاح، عرفان عبد الحميد. **نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها في الإسلام**، بيروت: المكتب الإسلامي، 1394هـ - 1974م

[26] Davutoglu, Ahmet. *Civilizational Transformation and the Muslim World*, Kuala Lumpur, Malaysia: Mahir Publications Sdn, Bhd, 1994, p1.

الحسن العامري،[27] وإخراج المفاهيم الكلية عن الأوضاع التاريخية التي أفرز ا وأعراف الجماعة البشرية التي اعتمد ا في الخطاب، مما يلزم عنه توسع عشوائي خطير في دلالات المصطلحات،[28] من ذلك مثلاً: مقارنة نظام الحكم في الإسلام -اعتباطا- تارة: "بالثيوقراطية"[29] في غفلة تامة أولاً: عن غياب طبقة من الكهنة ورجال الدين المقدسين في الإسلام يحكمون باعتبارهم نواباً عن الله تعالى في حكم الناس، وثانياً: عن حقيقة أن الحكم في الإسلام (الإمامة) قضية مصلحية دنيوية خالصة وليست قضية دينية، وأن طريق ثبو ا الرأي والاجتهاد والشورى والانتخاب، وإن الحكام أجراء للأمة يقومون بما لا يسع الأفراد القيام ا من الأمور العامة.[30] وتارة مقارنة الإسلام "بالديمقراطية"، مع إغفال أن التشريع في النظم الديمقراطية الغربية حق للجماعة أو ممثليها في اتخاذ ما شاءوا من قرارات

---

27 العامري، أبو الحسن. **الإعلام بمناقب الإسلام**؛ نشره وقدّم له أحمد عبد الحميد غراب، القاهرة: دار الكتاب العربي، 1961، ص150.

28 من أخطر الأزمات الثقافية التي شهدتها ساحة الفكر الإسلامي الحديث هذا الاستعمال العشوائي لمصطلحات كلية هي من خصوصيات الفكر الغربي المسيحي في الدراسات الإسلامية، في غفلة تامة بأن المصطلحات الكلية التي ولدت وتطورت في فضاء فكري وديني معين لها بعدان متضايفان، هما: الخلفية التاريخية والفضاء الفكري الذي ولد المصطلح في حضانته، وثانيهما: أن المصطلح عادة نتاج مجموعة بشرية لها خصوصيتها؛ ومن ثم فمن الصعوبة استعماله في فضاء فكري مغاير، لأن ذلك يسوق إلى التشويه ليس إلاّ؛ انظر

Dan, Joseph: *Jewish Mysticism and Jewish Ethics*, Jason Aronson Inc, Northvale, New Jersey, 1996, p. 115.

ويؤكد هذه الخطورة التي تنطوي على هذا الاستعمال العشوائي للمصطلحات الكلية أيضاً الدكتور عدنان أصلان: Aslan, Adnan: *Religious Pluralism in Christianity and Islamic Philosophy*", Surrey: Curzon Press, 1998, p. 61.

وانظر: البحث المتميز للأستاذ عبد الحميد يويو: فلسفة إسلامية... بأي معنى؟ ضمن أبحاث: **ندوة نحو فلسفة إسلامية معاصرة**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1401هـ/1981م، ص: 488 - 494.

29 يقول محمد عبده: "ولا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الافرنج "ثيوكراتيك" أي سلطان إلهي فإن ذلك عندهم هو الذي ينفرد بتلقي الشريعة عن الله، وله حق الأثرة بالتشريع، وله في رقاب الناس ... بمقتضى الإيمان، فليس للمؤمن ما دام مؤمناً أن يخالفه وإن اعتقد أنه عدّو لدين الله وشهدت عيناه من أعماله ما لا ينطبق على ما يعرفه من شرائعه... أما الخليفة عند المسلمين فهو ليس بالمعصوم ولا هو مهبط الوحي ولا من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنة، بل هو وسائر طلاب الفهم سواء..." انظر: **الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية**؛ ص68 - 70، نقلاً عن جدعان، 1988، ص363.

30 في تفاصيل الإمامة ووجوب إقامتها، وطرق ثبوتها، وصفات الإمام، انظر كتابنا: **دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية**، عمان: دار البشير، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997، ص22 - 25.

وقوانين وضعية لا تخضع لمبدأ سوى موافقة الأكثرية البرلمانية، في حين أن مصدر التشريع في الإسلام هو الله تعالى ورسوله الذي لا ينطق عن الهوى، وأنه ليس للجماعة حق إلا حق الاجتهاد والاستنباط. وتارة ثالثة تتم مقارنة الإسلام بالنظم الاشتراكية أو اللبرالية الفردية، تبعاً لاختلاف وجهات نظر القائمين بالمقارنة وتباين خلفيا م الفكرية. ويتم ذلك في كل الأحوال من غير إدراك وفهم عميقين منهم جميعاً للأسس الفكرية المركزية المختلفة بين وجهتي النظر الكلية: الإسلامية والغربية، كل بخصائصه المتميزة.

إن نظم الحكم الغربية، كيفما تكن صور ا: صنعة بشرية خالصة، لا ثبات فيها لمبدأ، بل شأ نا التحول والتغير، ومع هيمنة النـزعة العلمانية في العصر الحديث فقد تم استبدال ا تمع المدني بالله تعالى كمشرع، قَالَ أتستبدِلُونَ الذِي هو أدنى بِالذِي هو خير (البقرة:61) وغدت التشريعات والأخلاق العامة تدور ثباتاً أو نسخاً مع الضرورات الاجتماعية وأصبحت المنظومة الخلقية مجرد أدوات وآليات اجتماعية سياسية لا صلة لها بالقيم الدينية العليا ا اوزة لتقييدات الزمان والمكان.[31]

في حين أن الحكم في الإسلام، وكيفما تكون صورته وآليات تنفيذه محكوم بمبدأ عام، لا يزول ولا يحول هو الالتزام بحدود الدين والوقوف عند أوامره ونواهيه، فهو بمرجعيته الإلهية لا يرد الأحكام إلى "الأهواء والمصالح الطارئة وإنما يربطها بمقياس علوي يسمو على الأفق البشري ويجاوز أطر محورية الإنسان الفرد المؤلّه والنفعية الخالصة والفردانية المحضة إلى "مثالية إلهية مشخصة تسيطر على السلوك وتراقب الضمير والوجدان وتقلل من الهوى والنـزعات ويكبحها.[32] وإذا كان قد تقرر أن تكون إرادة الشعب في الإسلام هي مصدر سلطة الحكومة، وإنه لا يمكن القفز على إرادة الأمة عند اختيار من يقوم بأمرها، إلا أنه لا يقر أن تكون هذه الإرادة مصدر السلطات بإطلاق أو مصدر السلطة الشارعة بوجه خاص، لأن السلطة الشارعة في الإسلام مصدرها الله عز وجل: إِن الْحكْم إِلا لِلّهِ (يوسف: 67) فَلاَ وربك لاَ يؤمِنونَ حتى يحكموك فِيما شجر بينهم. (النساء: 65)

---

31 Dan, Joseph. Jewish Mysticism, p117

32 الفاسي، علال. **النقد الذاتي**، ص98، نقلاً عن جدعان، فهمي، المصدر نفسه، 1988، ص381.

ولعل هذه الغفلة عن وجوه التعارض بين وجهتي النظر الكلية: الإسلامية والغربية تقف وراء فشل كافة الجهود التي بذلها مفكرون إسلاميون أفذاذ، وعلى مدى القرنين السابقين لترسيخ مبدأ الحريات الإنسانية في الوسط الإسلامي، وتعليلهم مأساة تأخر المسلمين وفقدان أسباب النهوض الحضاري وغياب الحريات في العالم الإسلامي باستفتاء واستلهام نماذج مغتربة عن حياض الفكر الإسلامي الذاتية، واستمداد النماذج المقترحة - على اختلاف المفكرين في تصورا م وخلفيا م الفكرية، من التراث الغربي، وابتناءً عليها واستنباتاً لمبادئ الحريات المستقاة من الغرب، إنْ في مضامين الحرية الإيجابية بمعنى: الحق السياسي، أي حق المشاركة الحرة في الصيرورة الإيجابية السياسية التي من خلالها يتم اختيار صانعي السياسة العامة للدولة، أو في مضامينها السلبية بمعنى الحقوق المدنية، وبدلالة تحرير الإرادة الفردية من الضغوط الخارجية سواءً مارستها الدولة أو ا لتمع.

يقول الدكتور المسيري: "إن جميع الحركات والاتجاهات الفكرية وعلى مدى القرنين الماضيين، وعلى تباين المذهبيات التي اعتنقتها، دينية كانت أم علمانية، واختلاف خلفيا ا الاجتماعية والعرقية، قد نصبت من الغرب مرجعية مطلقة، وصارت تستفتيها في كل أمر وشأن."[33] إن محاولات إضفاء مسحة شرعية وطلاء خارجي من الإسلام على مفاهيم وتصورات غربية المنبت والأصل، علمانية النـزعة والمقاصد، انتهت إلى تلفيق مركبات هجينة، تسببت، ولا تزال في خلق حالات مرضية من الفصام في الأناوية الثقافية والروحية للمسلم، علاوة على أنا كانت جهداً عبثياً أشبه بالحرث في البحر؛ إذ لم تفلح في حل المشكلات المتفاقمة على الساحة الإسلامية. ويؤيد هذا المعنى أدوارد سعيد فيقول: "نحن ما نزال تحت تأثير الغرب، من موقع اعتبرته على الدوام دونياً تقليدياً."[34]

ذلك أن الوعي الجمعي الإسلامي كان يتحسس ويستشعر دوماً؛ وعن بعد، وبما اختص به من: مجسات استشعار عالي الحساسية، بأن أي تأطير لقضية الحريات في لبوس غربي يعني لزاماً وبداهة، منافاته للروح الإسلامية. وكان يرسخ من هذا الإحساس المضاد

---

33 El-Messiri, A.M: "Features of the New Islamic Discourse", *Journal of Inter-cultural perspectives* [Encounter I, 3.1, pp. 45-63].

34 سعيد، إدوارد. **تعقيبات على الاستشراق**، ترجمة وتحرير صبحي حريري، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1966، ص118 - 142.

لكل ما هو غربي ويقويه باستمرار مشاعر نفسية غائرة يغذيها دوما موقف المعاداة السافرة للغرب من الإسلام. "وكراهية الغرب الغريزي للإسلام."[35] يقول جمال الدين الأفغاني: "فإن جميع الشعوب الأوروبية مجمعة متفقة على عداء الإسلام، وروح هذا العداء متمثلة بجهد جميع هذه الشعوب جهداً خفياً مستتراً متوالياً لسحق الإسلام سحقاً."[36] وقد أكد هذا المعنى حديثا ادورد سعيد قائلا: "إن الاهتمام الأوربي للإسلام لم يكن مستمدا من الفضول (العلمي المجرد) بل من الفزع إزاء منافس للمسيحية، توحيدي ومتقدم ثقافياً وعسكرياً."[37]

ونحن نزعم بأن تلك الجهود المخلصة لو لم تكن قد انصرفت إلى استفتاء المرجعية الغربية في تأسيس الحريات وصيانتها ومن ثم الوقوع في أسر الخطاب الغربي المهيمن على الحالة الثقافية، ولو أنا انصرفت إلى بناء نظرية متكاملة مبنية على مفاهيم إسلامية أصيلة، مستقاة من الكتاب الإلهي، البيان المبين، والإعلان الرباني الخالد عن الحقوق الأصلية للإنسان -كما سنبينه- لآتت تلك الجهود أكلها، وتحول واقعنا من مجرد التغني بشعارات فضفاضة لم تغير واقعا فاسدا إلى إقامة واقع مترسم بالإسلام ومسترشد بمبادئه الكلية في المساواة المطلقة بين بني آدم، وفي التمسك بالشورى، كجهد جمعي يهدف إلى رفع الواقع المنحرف، وفي خطوات سلمية، هادئة وقصدية، نحو المثل الأعلى من الكرامة الإنسانية وحقها في حفظ النفس من الهلكة وحفظ العقل من التسويف والاغتيال.

إن أخطر وأجل تحد يواجه المفكر المسلم، ومنذ قرنين من الزمان، وإثر الصعقة التاريخية الكبرى والمتعينة في مواجهة غرب، ناهض، قوي، متمكن، لا يفهم للقوة المجردة معنى إن لم تتماهى واقعا، في الهيمنة والسيطرة على البلاد والعباد، هو أننا تعودنا وباستمرار، ربما من لوازم وشروط المواجهة التاريخية الحقيقية مع الذات، أن نقنع ذواتنا، بما نعتقده بداهة تدينا، من أحقية الإسلام وسموه النابع ضرورة من مرجعيته الإلهية ومن الإمامة المعصومة للرسالة الخاتمة ﴿وبِالْحق أنزلْناه وبِالْحق نزلَ﴾ (الإسراء: 105) ويريد

35 المصدر السابق.

36 الأفغاني، جمال الدين. **خاطرات: الأعمال الكاملة**، مع دراسة عن الأفغاني، تحقيق: د. محمد عمارة، القاهرة: المؤسسة المصرية العامة، نقلاً عن: فهمي جدعان، المصدر نفسه، ص467.

37 سعيد، إدوارد. مصدر سابق.

اللّه أن يحِق الحَق بِكَلِماتِهِ (الأنفال: 7) لِيحِق الْحق ويبطِلَ الْباطِلَ ولَو كَرِه الْمجرِمونَ (الأنفال: 8)، مع علمنا جميعاً بأن هذا الإسلام الذي نتحدث عنه، ونبرر للمخالفين والمعاندين أصالته وقيمه الخالدة، -قد غاب كفاعلية اجتماعية ووضع سوي، مشخص ينبض بالحيوية- في كل طرف من عالم الإسلام، بحيث لم يعد ناجعاً إبراز كمالات الإسلام للمخالف في كل أمر وشأن وقضية، لأنه مما لا يرضي المعاند أو ينصاع له المكابر في الغرب عامة، لقناعة الغربي المستقاة من حركة تاريخه الحديث خاصة: بأن المبادئ المجردة، سراب بقيعة، ما لم تغير واقعاً غدا لاتاريخياً وفقد شرعيته، وتحولت إلى قوة دافعة تحول مجريات الأمور باتجاه مقاصد مستجدة. فماذا ينفع حديث كالذي سنفصل في بعض محاوره - عن تقرير الإسلام واهتمامه المبدئي كأشد ما يكون الاهتمام: باستقلال الذات الإنسانية وحرية الرأي والفكر والضمير، والمساواة المطلقة لبني البشر بصرف النظر عن أجناسهم وألوانهم ولغاتهم التي هي من آيات الخالق تعالى في خلقه ومِن آياتِهِ خلْق السماواتِ والأَرضِ واختِلاف أَلْسِنتِكُم وأَلْوانِكُم إِن فِي ذَلِك لَآياتٍ لِلْعالِمِين. (الروم: 22) وحرية الإنسان في التعبير عن قناعاته ومقاومة السلطان الجائر، والواقع الإسلامي يجأر من ظلمات كقطع الليل الدامس، ومن هدير شلال أعمى من الوقائع التي يصعب على النبيه أن يدركه أو يحلل سره كي يتجاوزه.

واقع نكد يتنافى في كل جزئياته، كأشد ما تكون المنافاة، مع سمو تعاليم الإسلام بخصوص كرامة الإنسان وما تجب له من حرية الرأي والمعتقد والضمير، وحقه الشرعي في تغيير السلطة التي لم تعد تمثله وتلتزم بشروط التعاقد بينها وبين الأمة ممثلة في أصحاب الحل والعقد من حيث إن: "الأمة هي صاحبة الحق والسلطة في الولاية والعزل، فلا يتولى أحد أمرها إلا برضاها." ومعلوم أن الاحتجاج بأمر الطاعة الشرعية لأولي الأمر لا يستقيم إلا إذا احترم هؤلاء مبدأ الشورى الشرعي أيضاً."[38] أو ليست الحرية تعني بداهة كما أكد الكواكبي: "أن يكون الإنسان مختاراً في قوله وفعله" لا يعترضه مانع ظالم، ومن فروعها" تساوي الحقوق ومحاسبة الحكام باعتبار أنهم وكلاء، وعدم الرهبة في المطالبة وبذل

[38] الصيادي، أبو الهدى. **داعي الرشاد لسبيل الاتحاد والانقياد**، ص38، نقلاً عن فهمي جدعان، المصدر نفسه، 1988، ص265.

النصيحة" وحرية التعليم وحرية الخطابة والمطبوعات وحرية المباحثات العلمية" و"العدالة بأسرها حتى لا يخشى إنسان من ظالم أو غاصب أو غدار أو مغتال."[39]

فأين هذه التعاليم السامية والمفاهيم الإنسانية التي لا ينسخها توالي القرون وتقلبات الدهور لأنا من قضاء الحق تعالى الذي لا راد لحكمه من الواقع المعيش، فكأننا نتحدث فيما ليس بموجود قائم ونمل البحث، مجرد البحث، في الموجود القائم المتعين، أعني الحاضر الإسلامي الراهن، والعربي على وجه التخصيص، وهو حاضر تشير بيانات الجهات العالمية المعتبرة والمؤسسات المتخصصة في رصد حقوق الإنسان وما تتعرض لها من انتهاكات، أنه عالم هو في غربة تكاد أن تكون مطلقة عن معاني الحريات السياسية والمدنية.

ونستطيع أن نتبين شيئاً من هذه الحقيقة مما ترصده مؤسسة Freedom House عن التحولات السنوية في الحقوق والحريات في جميع بلدان العالم. وتعرف هذه المؤسسةُ **الحقوق السياسية** بدلالة انتخاب رئيس البلاد، ووجود سلطة تشريعية منتخبة، وتكافؤ فرص المرشحين، وحرية وجود المعارضة، وعدم تدخل الجيش في شؤون الحكم، وتوافر الحقوق الدينية والعرفية للأقليات، الخ.

أما **الحريات المدنية** فتعرفها بدلالة حرية الاعتقاد والتعبير، ووجود صحافة حرة، وتوافر مؤسسات مدنية، وحرية الاجتماع والتنظيم والتظاهر والانتقال، وتنظيم الأحزاب السياسية، واستقلال القضاء، وحرية التملك والتجارة، الخ.

وتضع من أجل ذلك سلّماً للحقوق السياسية الرتبة الأولى فيه حين تكون الحقوق في أحسن الأحوال، والرتبة السابعة والأخيرة حين تكون في أسوأ الأحوال. وكذلك الأمر في سلم الحريات المدنية. وقد وردت الدول العربية الإحدى والعشرين بين قائمة دول العالم على الوجه الآتي:

[39] الكواكبي، عبد الرحمن. **أم القرى - الأعمال الكاملة**، مع دراسة عن حياته وآثاره، تحقيق: محمد عمارة، القاهرة: الهيئة المصرية العامة، 1970، ص151.

- الحقوق السياسية: حصلت ست دول على المرتبة السابعة (الأخيرة)، وتسع دول على المرتبة السادسة، وثلاث دول على المرتبة الخامسة، وثلاث دول أخرى على المرتبة الرابعة.

- الحريات المدنية: حصلت ست دول على المرتبة السابعة (الأخيرة) وأربع دول على المرتبة السادسة وتسع دول على المرتبة الخامسة ودولتان على المرتبة الرابعة.[40]

لقد جاء الإسلام ثورة كبرى على الأوضاع الفاسدة التي كانت تسود الحياة العربية يوم ظهوره، وعرف عن حملة رسالته الأوائل الذين تخرجوا في مدرسة النبوة وهم يتلون التنـزيل الإلهي المحكم والمتنـزل منجماً ويحفظونه عن ظهر قلب أنم كانوا لا يجاوزون في الحفظ الآية إلى التي تليها إلا بعد أن يتمثلوا ما حفظوه سلوكاً مشخصاً في الحياة، تمثلاً يعبر عن التحول المتحقق في النيات ونمط السلوك والمناشط الاجتماعية في الحياة، ومن ثم لم يكونوا في حاجة إلى اصطناع منهج التبرير والدفاع، كما هو الحال معنا، لبيان جدية رسالتهم في الحياة وأنا جاءت لإخراج البشر من عبادة العباد إلى عبادة الإله الواحد، ومن ظلم الأديان إلى عدل الإسلام ومن ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة.

وهكذا تحقق الناس من صدق الرسالة ونبل مقاصدها من نمط السلوك العملي الظاهر للعيان عند المترسمين بمبادئها، وسماحتهم وعدلهم وأمانتهم ووفائهم وشفافية تعاملهم مع الناس جميعاً، على اختلاف مذاهبهم وعقائدهم،[41] فقد جاء في وصية أبي بكر الصديق

---

[40] Freedom House. *Freedom in the World: The Annual Survey of Political Rights and Civil Liberties*, 2000-2001. New York: Freedom House, 2001, p 650-657

[41] شهادتان من مؤرخين غربيين معروفين بالنـزاهة العلمية وسعة الاطلاع، تصدقان ما ذكرناه: يقول غوستاف لوبون **حضارة العرب**، ترجمة: عادل زعيتر، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ط3، 1956، ص128): "إن القوة لم تكن عاملاً في انتشار القرآن، فقد ترك العرب المغلوبين أحراراً في أديانهم، فإذا حدث أن اعتنق بعض الأقوام النصرانية الإسلام واتخذوا العربية لغة لهم فذلك لما رأوه من **عدل العرب الغالبين**، ما لم يروا من سادتهم السابقين، ولما كان عليه **الإسلام من السماحة**، التي لم يعرفوها من قبل" ويؤكد ذات المعنى ول ديورانت: **قصة الحضارة**، ترجمة محمد بدران وآخرين (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط5، 1965م، ج13، ص130: "لقد كان أهل الذمة يتمتعون بدرجة من التسامح لا تجد لها نظيراً في البلاد المسيحية في هذه الأيام" وقارن هذه الشهادات بما يقول توينبي: "أن المسيحية انتشرت بالقهر وبقوة السلاح منذ أصبحت ديناً رسمياً، وأن الكثلكة بالخصوص استغلّت هذه الوضعية لتزيح كل=

لأسامة بن زيد رضي الله عنهما: "وسوف تمرون بأقوام فرغوا أنفسهم في الصوامع فدعوهم وما فرغوا أنفسهم له."[42] وجاء في العهد الذي قطعه خالد بن الوليد مع أهل الحيرة من النصارى، أن قال لهند صاحبة الدير المعروف باسمها وقد دخلت عليه لما افتتح الحيرة تسأله حفظ بني دينها فأجابها: "هذا فرض علينا وقد وصانا به نبينا."[43] وذكر أبو يوسف في كتاب "الخراج" لما رأى أهل الذمة وفاء المسلمين لهم وحسن السيرة فيهم، صاروا أشداء على عدو المسلمين وعوناً للمسلمين على أعدائهم."[44] ويروي قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمذاني، شيخ شيوخ المعتزلة في كتابه "تثبيت دلائل النبوة": "إن أهل حمص بكوا لرحيل أبي عبيدة الجراح عنهم لما تكاثرت عليه ملوك الروم. فقيل لأهل حمص: "تبكون على هؤلاء وهم أعداؤكم في الدين والذين يجيؤونكم ملوككم وأهل دينكم، فيقولون: "هؤلاء أهل الأمانة والوفاء وقول الحق والعمل به وقد أمناهم... دماؤنا محقونة وأموالنا موفورة وسبلنا آمنة وأعراضنا محصونة، وأهل ديننا يفتضون أبكارنا ويشربون خمورنا ويأكلون ودوا لم أقواتنا وعلف مواشينا ويسخروننا لمعونتهم."[45] إنّ هذا التمثل العملي المخلص لمبادئ الإسلام هو ما يفسر أولا، سرعة الفتوحات الإسلامية وسهولتها، وغياب الانتفاضات والحركات الثورية المضادة لأسباب دينية ضد الإسلام في البلاد المفتوحة، ثانياً.

وإلى أن يتجاوز العالم الإسلامي حالة التنافر البغيض والتضاد المنكر بين المثل العليا السامية التي نؤمن بها باعتبارها مسلمات عقدية لا يسع المسلم غير الإيمان بها، وبين الواقع المضاد حد المنافاة لتلك المثل السامية، لن تنفع التجريدات الفلسفية والأقوال الخطابية

=رأي مخالف"، نقلاً عن: عبد المجيد الشرفي، **الفكر الإسلامي في الردّ عن النصارى**، الدار التونسية للنشر، المؤسسة الوطنية للكتاب (1986)، ص99.

42 الطبري، محمد بن جرير. **تاريخ الرسل والملوك**، القاهرة: دار المعارف، ط2، 1387هـ/1967م)، 227/3، وقارن:

Williams, J.A: *Themes of Islamic Civilization*، Los Angeles: University of California Press, 1971, p. 262.

43 الشابشتي: **ذيل الديارات**، بغداد، ط4، 1386 (1966)، ص389، نقلاً عن: عبد المجيد الشرفي: "الفكر الإسلامي في الرد على النصارى" تونس: الدار التونسية للنشر، 1986، ص 173، الهامش 16، وأيضاً: **تاريخ الطبري**، ج3، ص377.

44 أبو يوسف، **كتاب الخراج**، القاهرة، ط4، 1392هـ، ص149 - 150.

45 الهمذاني، عبد الجبار بن أحمد. **تثبيت دلائل النبوّة**، بيروت، 1386هـ / 1966م، ص327.

المرسلة في الحديث عن المبادئ الكلية التي قررها الإسلام في حقل الحريات الثابتة للإنسان، إذ هي باعتبار مرجعيتها الإلهية المفارقة السامية ليست في حاجة إلى تبريرات من خارج النص المقدس الذي أثبتها. إنّ ما هو إلهي المصدر لا يفتقر إلى تبرير من الخارج وله كل ما للإلهيات من ثبات الحق الذي لا تبديل لكلماته، وصرامة الصدق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، هذه بديهة إيمانية مطلقة، من حيث أن النص المقدس ليس صنعة بشر خطائين، تدور اجتهادا م في فلك الإمكان والاحتمال، ويتحكم فيها ما في طبيعة الإنسان من قيود وحدود، وقابلية للتغير والتحول، واقتراب أو ابتعاد عن الحق والكمال.

لهذه الاعتبارات السالفة فإنني مقتنع قناعة تامة بأن أي حديث عن الحريات في الإسلام وعلى ضوء المتحقق فعلا على الساحة الإسلامية برمتها لا يعدو أن يكون مقولة خطابية مرسلة لا مضمون إيجابياً فيها، وأعراضاً لإسقاطات مرضية لأنفس أهلكتها المعاناة وصارت تجترح سوءات واقع مؤلم أخص سماته: الاستغراق بالتمام والكمال في السلبيات القاتلة للحريات: من الظلم الاجتماعي، والطغيان السياسي، والتسلط القاهر، والحكم بالشهوات والنـزوات، وممارسة أشنع أدوات القمع في مصادرة الحريات ووأد الفكر المخلص واغتيال مقنن ومستديم ومروع لكرامة الإنسان، وهدر لآدميته، وخنق لأنفاسه وتحريف مبيت ومقصود لرأيه، ووأد لعقله. فإذا لم يردعه ذلك كله عن قول الحق الذي أمره ربه به أن يصدع به أسوة بنبيه ﴿فَاصدع بِما تؤمر وأَعرِض عنِ الْمشرِكِين﴾ (الحجر: 94)، ﴿وقَالَ موسى يا فِرعونُ إِني رسولٌ من رب الْعالَمِين. حقِيق علَى أَن لا أَقُولَ علَى اللّهِ إِلا الْحق ...﴾ (الأعراف: 104-105)، فمصيره التصفية الجسدية بتهمة تحريض الجمهور على الشغب وإثارة الفتن.

فماذا ينفع في الحوار مع المخالف المعاند أقوال من مثل قول الفقيه المعاصر المعروف السيد سابق: "إن الإسلام يوجب العدل، ويحرم الظلم، ويجعل من تعاليمه السامية وقيمه الرفيعة من المودة والرحمة، والتعاون، والإيثار، والتضحية وإنكار الذات، ما يلطف الحياة، ويعطف القلوب، ويؤاخي الإنسان وأخيه الإنسان. وهو بعد ذلك كله يحترم العقل الإنساني ويقدر الفكر البشري، ويجعل العقل والفكر وسيلتين من وسائل التفاهم والإقناع، فهو لا يرغم أحدا على عقيدة معينة، ولا يكره إنسانا على نظرية خاصة بالكون والطبيعة

أو الإنسان، حتى في قضايا الدين يقرر أنه ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (البقرة: 256)؛[46] إن مهمة الفكر الفلسفي الأولى والأساسية -كما أشار هيجل Hegel- هي أن يتوجه إلى الحدث المشخص في عالم الواقع ويتعامل معه أكثر من اهتمامه بإطلاق التنبؤات عن المستقبل.[47]

هكذا صار قول الحق في ظل سياسات القهر والكبت والاستبداد ومصادرة الحريات، واعتبار الإنسان متهماً أصالة وتلقائياً حتى تثبت براءته، وهيهات له!؟ خلافاً للقاعدة الشرعية المقررة وبنود الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في البراءة الأصلية للإنسان وأن المتهم برئ حتى تثبت إدانته وأن "الأصل براء الذمة."[48]

ومن أجل نقلة حاسمة في الحديث فيما ليس بموجود ومتحقق، إلى البحث، مجرد البحث، في الموجود المشخص والمتعين، فإنني أرى: بديلاً عن التجريدات الفلسفية الخاوية والمواعظ المرسلة وتجاوزاً للشعارات والأقوال الخطابية، أن تتوجه جهود رجال الفكر والذكر فينا إلى البحث عن وسائل عملية قابلة للتنفيذ بغية رأب الصدع المروع الحاصل في كل أقطار العالم الإسلامي بين: سمو المثل الإسلامية الخاصة بكرامة الإنسان وتثبيت قواعد الحريات الإنسانية وبين الواقع السائد الذي ينفيها ويتنافى معها. وأرى أن واحدةً من تلك الوسائل العملية القابلة للتنفيذ هو تجاوز الصدع القاتل في كل الأقطار الإسلامية بين الحكام، أولياء أمور المسلمين، وبين جمهور المحكومين، وإن شئت بين الظالمين والمظلومين (؟) بين من قضى الشرع فيهم: أن يكونوا أجراء للأمة، لا سادة مستبدين عليها، ينوبون عن الأمة في تطبيق أحكام الحق تعالى في رعاياه، وإقامة العدل في الناس، وبين محكومين رضوا بهم حكاماً بشرط شرعي محكم وثابت، وعقد مبرم متين لا ينعقد إلا بالرضى

46 سابق، سيد. **فقه السنّة**، بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الشرعية السادس، 1404هـ/1984م، المجلد الثاني، الجزء الحادي عشر، ص597.

47 Hegel; G.W.F: *Philosophy of Right*, (G.B.W.W), 1990, p.189.

48 لمزيد من البيان، انظر: محمد فتحي عثمان: **حقوق الإنسان**، مرجع سابق، ص128-130؛ فقرة: (و) المساواة أمام القانون؛ وراجع: **ابن باديس: حياته وآثاره**، إعداد عمّار الطالبي، الجزائر: دار مكتبة الشركة الجزائرية، 1388هـ/1986م: حيث ذكر من بين الأصول العامة للنظام السياسي في الإسلام - الأصل العاشر: "الناس كلهم أمام القانون سواء لا فرق بين قويهم وضعيفهم، فيطبق على القوي دون رهبة لقوته، وعلى الضعيف دون رقة لضعفه"، ج1، م2، ص407 - 409؛ نقلاً عن جدعان، فهمي، 1988، ص352.

والاختيار.[49] ذلك أن اختيار المسلمين للحاكم هو عمل تعاقدي على الحقيقة ومن ثم فلا تثبت له صفة التعاقد هذه إلاّ إذا كان العقد صادراً عن إرادتين حرتين ومتكافئتين، بينهما التزامات متبادلة. ولهذا سمى الفقهاء إجراءات التعاقد بالبيعة تعبيراً منهم عن هاتين الإرادتين الواعيتين باختيارا ما"[50] ومقتضاه: أن يتقيد الحاكم بالعدل والإحسان ويعلم علم اليقين أنه أجير مفوض، وأنه محاسب مراقب في كل تصرفاته، وأنه مقيد برأي الجماعة تقييداً كاملاً. فالعلاقة بينهما علاقة تلازمية والولاء متبادل، ووفاء الأمة مشروط بوفاء أولي الأمر.

إنّ تفاقم خطورة هذا الصدع الداخلي وسلبياته وأسبابه مرجعه في اجتهادي المتواضع، خرق مبدأ الشورى[51] من قبل الحكام، والتنكر لقاعدة "التناصح"[52] في الدين من قبل الجمهور؛ وأظن أن هذا التضاد والتنافر بين الطرفين، وإن شئت بين "الدين والدولة" قضية استنبتت على كُره في الأرض الإسلامية، فهي: بدعة مستحدثة، وتولدت:

أولاً: تحت تأثيرات النـزعات العلمانية والديمقراطية الغربية التي ترى كما يقول مراد هوفمان في: "فصل الدين عن الدولة" فصلاً تاماً كشرط أساسي لا بد من توافره لإقامة

---

49 عودة، عبد القادر: **التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي**، ط2، ج1، القاهرة: مكتبة دار العروبة، 1328هـ/1959، ص42 - 43.

50 أمزيان، محمد: "العقد السياسي وضوابط الممارسة السياسية: قراءة من منظور فقهي"، **مجلة التجديد**، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، العدد 12، أغسطس 2002، ص57.

51 في معنى الشورى والقصد منه، انظر: الراغب الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن**، تحقيق: عدنان داوري، دمشق: دار القلم، 1982، ص470؛ وأيضاً: ابن العربي، **أحكام القرآن**، بيروت :دار الكتب العلمية، 389/1؛ ابن منظور، **لسان العرب**، مادة: شور، ومصطلح "الشورى" يفيد: "استخراج الرأي، بمراجعة البعض إلى البعض... وطلب آراء أهل العلم والرأي في قضية من القضايا، واجتماع على الأمر بينهم ليستشير كل واحد منهم صاحبه ويستخرج ما عنده."

52 نصّ الحديث كالآتي: عن تميم الداري رضي الله عنه أن النبيﷺ قال: "الدين النصيحة" قلنا: لمن؟ قال: "لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم" رواه الإمام مسلم في صحيحه، الجزء الأول، كتاب "الإيمان" باب بيان أن الدين النصيحة: قال ابن الأثير: النصيحة كلمة يعبر بها عن جملة إرادة الخير للمنصوح له، وليس يمكن أن يعبر عن هذا المعنى بكلمة واحدة تجمع معناها غيرها. وقال النووي: هذا حديث عظيم الشأن وعليه مدار الإسلام. وقال الخطابي: النصيحة كلمة جامعة. وهو من وجيز الأسماء ومختصر الكلام، وليس في كلام العرب كلمة مفردة تستوفى بها العبارة عن معنى هذه الكلمة. انظر: رحيل محمد غرايبة، **الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية**، عمان: دار المنار للنشر والتوزيع، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية، رقم 33، 1421هـ/ 2000م، ص337.

نظام ديمقراطي حقيقي شرعي ودستوري قائم على مبدأ الديمقراطية."[53] فالتصور الذي كان قائماً وساد في التاريخ الإسلامي السياسي قبل ذلك هو الاعتقاد بوحدة الدين والدولة في الإسلام؛ من حيث أنّ الدين أس وأساس وأن الدولة حصن ودفاع ولا ينبغي أن يفهم من هذه الوحدة -كما شدد مراد هوفمان- أن الدولة مرادفة للدين، أو العكس، بل المقصود من هذه الوحدة "الدمج المتساوق" وأن الأمر يتعلق بمجالين مختلفين، لكنهما قائمان على أسس إسلامية تخلق الانسجام والوئام أو التساوق الذي ينبغي توافره في العلاقة التي تربط بينهما."[54]

ثانياً: وبالاستسلام -عن وعي أو غفلة- لنظرية الصراع بين الأضداد: التي تحكمت في الصيرورة التاريخية للغرب منذ أيام مخترع النظرية هيراقليطس (540-480 ق.م) ونظرية الصراع بين الطبقات التي فسرت المادية التاريخية وكارل ماركس (1818-1882) ا التاريخ العام للبشرية، فقد تراجع مبدأ الشورى عن ساحة النشاط الإسلامي عامة، والسياسي على وجه الخصوص، وغاب مبدأ التناصح عن صور العلاقات القائمة بين الطرفين، واستغرقت السياسة الدين بالكامل، وجرد الإسلام من مضامينه الأخلاقية وفعاليته الاجتماعية وحصر تقييداً في السياسة، وفي محاولات بائسة ويائسة -من قبل الجمهور- لإسقاط النظم القائمة بذريعة أنا غدت جاهلية مرتدة، في حين تحصنت النظم الحاكمة بمؤسسات معقدة ونظم مركبة ومتعددة للسيطرة والانضباط، واعتمدت في مواجهة الجماهير وسائل دعاية غايتها التحريف والتشويه وتلفيق التهم وصناعة الزور وتجارة البهتان.

وهكذا تحول الخلاف من صراع ضد العدو المتربص بالأمة الدوائر إلى اقتتال داخلي بين الحكام المتخندقين في خنادق أجهزة الأمن والمخابرات، وبين الجماهير البائسة اليائسة وصراعات دموية مروعة. وانتهى الأمر ا إلى تصفيات جسدية عامة، أو الإقامة الجبرية

---

53 هوفمان، مراد. "الإسلام كبديل"، **مجلة النور الكويتية**، ومؤسسة بافاريا للنشر والإعلام والخدمات، شوال 1413هـ/ أبريل 1993م، الفصل العاشر، ص137.

54 المصدر السابق، ص139، وانظر لتفاصيل أخرى: عبد القادر عودة، **الإسلام وأوضاعنا السياسية**، القاهرة، 1370هـ/1951، ص83-84، نقلاً عن: فهمي جدعان، المصدر نفسه، ص 357 وما بعدها.

في غيابات السجون والمعتقلات أو اللواذ بالصمت القاتل والنكوص عن قول الحق؛ أو الهجرة خارج ديار الإسلام طلباً للحرية وراحة الضمير والعدل الاجتماعي.

ولعل البعض من الذين استمرأوا نزيف الدم الذي سال ولا يزال لأكثر من نصف قرن، وبرعوا في الاتجار بأقوال مبهمة في سوق المزايدات السياسية الرخيصة أن يتهم كاتب هذه السطور بالمداهنة والتنصل عن فريضة الجهاد، الذي حصروه قسراً، أسوة بأسلافهم من المحكمة الأوائل من الخوارج الذين رفعوا في يومهم الشعار الذي وصفه الإمام الراشد علي بن أبي طالب رضي الله عنه "لا حكم إلا بالقرآن": كلمة حق أريد ا باطل،" وا ام من لا يشاركهم في تصورا م الجانحة عن الحق والصواب بالكفر وأنم -خصومهم العقائديون- أشد كفراً من اليهود والنصارى والـوس، وأن قتالهم أهم الفروض.[55] إن مثل هذا المسعى المهلك إنما ينطوي أصالة على: "المتاجرة بأفكار غير ناضجة في صفوف مجتمع غير مهيأ لها، وجعل الطابع الإسلامي للدولة مطلباً مباشراً هو مغامرة مبتسرة ومحفوفة بالمخاطر، لن تؤدي حتى لو نجحت محلياً ومؤقتاً إلاّ إلى تفاقم الانقسامات وتعرية أوجه الضعف والتناقض فيناً."[56]

ومما يصحح صدق قناعتي هذه أننا صرنا نلمح في السنوات الأخيرة في آفاق الفكر الإسلامي الحركي سمات تحول هام عن المواقف المتشنجة والتصورات القاصرة في صفوف الحركات الإسلامية -بخاصة في جمهورية مصر العربية- إلى اعتماد نظرة نقدية وتحليل موضوعي ومراجعة شاملة لمضامين الحركة الإسلامية المعاصرة، وتأشير مواضع الزلل والخطأ في المسيرة. وهذا التيار البناء في نقد الذات يدعو أنصاره، من طرف: إلى أخذ الواقع العالمي المتعين والمشخص الجديد، وبكلّ معطياته بنظر الاعتبار، من الدعوة إلى وحدة الأديان، واقتصاديات السوق المفتوح، وفلسفة العولمة والكونية، والتعددية الديمقراطية السياسية والدينية، وحركة المناهضة العالمية لسياسات التمييز العنصري، ومجالدة التصفيات العرقية والإبادة الجماعية للأقليات الدينية والعرقية، ويؤكدون من طرف ثان:

---

55 فتّاح، عرفان عبد الحميد. **دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية**، دار البشير، عمان: مؤسسة الرسالة، ط2، 1417هـ/1997م، الفصل الخاص بالخوارج، ص89.

56 أحمد، عروة. **الإسلام على مفترق الطرق**، نقله عن الفرنسية: عثمان أمين، بيروت: دار الشروق، 1395هـ/1975م، ص112-113.

على تجاوز سياسات المواجهة الدموية أو المقاومة المسلّحة والتنظيمات السرية وتبادل فتاوى التكفير والإدانات، بالأخذ بمنهج فكري يتسم بالشفافية وقوامه التناصح وتبادل الآراء والحوار العقلاني واحترام رأي المخالف، وإعادة تحديد الأولويات وتركيز بؤر الانتباه على التحديات المصيرية الكبرى التي تواجه مجموع الأمة الإسلامية، من الفقر والعوز والتوسع المستمر في رقعة الأمية بدلا من تضييقها، وهما أمران يصبح الحديث عن الحريات معهما حديث خرافة، فالبطون الجائعة لا هم لها إلاّ إشباعها والعقول غير المستنيرة أصحا ا كالأنعام صم وبكْم ِفي الظلُماتِ. (الأنعام: 39)

ثالثاً: حرية التفكير في الإسلام

يقول المرحوم علال الفاسي: "طابع واحد امتازت به حضارتنا العربية والإسلامية، طابع إنساني لا تتحقق آدمية الإنسان بدونه، وهو طابع الفكر الحر وعدم قبول أي شيء بغير بحث وتجربة ونظر."[57] إن حرية التفكير في الإسلام -كما سنرى- فرع من شجرة كبيرة، وعنوان جزئي من قضية كبرى واجهت الفكر الإسلامي بعد حركة الفتوحات وخروج الدين الجديد من موطن رسالته الأولى في جزيرة العرب وانتشاره واكتمال سيادته المطلقة المزدوجة: العقيدية والسياسية على الأقطار التي تعرف بمنطق اليوم السياسي، بالشرق الأوسط.

وتشير المصادر التاريخية إلى أن إثارة المشكلة ابتداءً اتخذت صورة البحث النظري ا لرد في القضية التي كانت قد واجهت -من قبل- الفكر الديني في اليهودية والمسيحية، وقبلهما في الفكر الفلسفي عند اليونان القدماء في القرن الخامس قبل الميلاد، أعني: إشكالية هل الإنسان فاعل حر مختار موصوف بالمشيئة والإرادة والقدرة على خلق أفعاله بنفسه باستقلال عن المؤثرات الخارجية عن الذات، سواء تمثلت في الإرادة والقدرة الإلهية المطلقتين؛ أم في القانون المطرد في الطبيعة المعروف بالسببية، التي تؤكد بأن بين الأسباب الطبيعية ونتائجها علاقة ضرورية حتمية لا تقبل الخُلْف والتراخي؛ أم أنه مجبور مسير، فلا مشيئة ولا إرادة ولا قدرة له، وأفعاله التي تنسب إليه ظاهراً إنما نسبت إليه على سبيل

---

[57] الفاسي، علال. **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، الدار البيضاء: مكتبة الوحدة العربية، 1382هـ/ 1963م، ص244.

المجازاة، إذ لا فاعل في الوجود إلا الله تعالى، فإزاء واجب الوجود بذاته، الموصوف بالقدرة المطلقة والكمال اللانهائي، تغيب الاستطاعة الإنسانية، فلا اعتبار لها.

ومثلما انشطر المفكرون قبل الإسلام إلى: جبريين وقدريين ومتوسطين بين الجبر والقدر، كذلك أصبح الحال في الفكر الديني في الإسلام، فظهر على ساحته تيار جبري خالص حمل لواءه ابتداءً رجلان اثنان هما الجهم بن صفوان الراسبي والجعد بن درهم، وفي المقابل لهذا التيار الجبري الخالص ظهر تيار معاكس ومضاد له: تيار قدري خالص حمل لواءه أيضاً رجلان هما غيلان الدمشقي ومعبد الجهمي، وهما لم يقفا من فرط إنكارهما للجبر، عند مجرد إثبات القدرة الإنسانية الحادثة على خلق الفعل باستقلال عن أي مؤثر أجنبي خارج عن الذات، بل تطرفا وقالا بنفي علم الله تعالى الأزلي بأفعال العباد، وضاقت العبارة بغيلان فصرح: "لا قدر والأمر أنف" بمعنى -أو هكذا فسره خصومه- أن الله تعالى لا يعلم ما يفعله العبد، بل يستأنف تعالى العلم بما جرى بعد وقوعه بقدرة العبد.

ونظراً لما انطوى عليه هذان التياران من تطرف وغلو ومعاندة ظاهرة للنصوص ومنطق العقل المسترشد بالوحي، لم يلبثا طويلاً من الزمان فانتهيا، بعد التصفية الجسدية لزعيمي التيارين، فالجهم بن صفوان مات شهيداً في الثورة التي قادها ضد الأمويين، في حين لقي غيلان الدمشقي ومعبد الجهني مصرعهما. ذلك أن القول بالجبر المطلق فيه -لا ريب- إبطال للنبوة والشريعة والوعد والوعيد والمجازاة يوم الحساب، إذ النبوة –بداهة- رسالة وشريعة وخطاب بـ "افعل" أو "لا تفعل" للمكلف، ولا يستقيم ذلك كله والإنسان مجبور مسير لا مشيئة له ولا اختيار "ولتساوى المحسن والمسيء، وبطل الثواب والعقاب وسقط الوعد والوعيد، ولما كانت تأتي من الله لائمة لمذنب ولا محمدة لمحسن، ولما كان المحسن بثواب الإحسان أولى من المسيء، ولا المسيء بعقوبة المذنب أولى من المحسن"، هذا إلى أن الإنسان يفرق تلقائيا بين أفعال تجري عليه وأخرى يأتيها حراً واعياً وبإرادته وقدرته.[58]

---

58 عن إشكالية القضاء والقدر وجذورها التاريخية والمذاهب المتخالفة التي تبلورت حولها، راجع: فتّاح، عرفان عبد الحميد، **دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية**، 1997م، ص251 - 278؛ وأيضاً: **دراسات في الفكر العربي الإسلامي**، عمان: دار عمّار، بيروت: دار الجيل، 1412هـ/1991م، ص245 - 284.

أما القول بالقدر المطلق، ونفي علم الله تعالى بأفعال العباد فينطوي على أمرين ضدين لمعنى الدين ومنافاة ظاهرة للروح التدينية: هما تغير الذات الإلهية، فحاله تعالى وهو لا يعلم بأفعال العباد غير حال علمه تعالى ا، ثم إن استقلالية العبد المطلقة في فعل ما يشاء، يتنافى مع روح التدين التي جوهرها: شعور الإنسان الأصيل- كما أفاد الفيلسوف الديني المعروف فرديريك شلايرماخر (1768-1834) "بالمحدودية والاعتماد."[59]

ومن غير الولوج في بيان التفاصيل التاريخية لتطور هذه المواقف والتي فصلنا القول فيها في دراسات مفصلة عن تاريخ علم الكلام وتاريخ المذاهب الكلامية، فإنني أرى أن الموقفين السابقين المتضادين -الجبرية الخالصة والقدرية الخالصة- وبعد إجراء تعديلات عليهما، بغية تجاوز ما اتسمتا به من غلو وتطرف ومعاندة لمعنى التدين والشعور الذاتي التلقائي للإنسان ولأحكام العقل المسترشد بالوحي والنبوة، أقول بعد إجراء التعديلات عليهما، اتخذتا صورة الاعتزال: كصيغة بديلة للقدرية المطلقة، وصورة الأشعرية: كصيغة معدلة وبديلة للجبرية المطلقة، وعن هذا لقبت "المعتزلة" واقترنت "بالقدرية" في المصادر الإسلامية في حين اقترنت "الأشعرية" وسويت أحياناً بالجبرية."

هكذا انتهى الصراع الفكري الذي طالما اتسم بالعنف والقسوة وتبادل الا امات بين هذه المدراس إلى سيادة الحل الأشعري الذي صار يمثل مذهب أهل السنة والجماعة، بعد أن استقر رأي المتكلمين، الناطقين باسم المذهب على نظريتين متلازمتين ومتضايفتين هما: نظرية الكسب، بخصوص الفعل الإنساني، وبدلالة مخصوصه مفادها: أن الله تعالى يخلق الفعل على يد العبد عند قدرة العبد وإرادته لا بقدرة العبد وإرادته، ونظرية الجواز التي مفادها إبطال القول بأن الصلة في الظواهر الطبيعية بين الأسباب والمسببات صلة منطقية وضرورية لا تقبل الخُلْف، وتوكيد أن تلك الصلة اقتران في الزمان فحسب، أو ما صار يصطلح عليه "بجريان العادة."[60]

على أن الذي لم ينتبه إليه الباحثون في دراسا م لمشلكة القضاء والقدر في الفكر الديني الإسلامي هو أن النقاش الذي دام واحتدم لقرون انصب كلياً على "البعد الميتافيزيقي" من الإشكالية الذي أسماه الإمام الغزالي: "مقتضى التوحيد"، أما البعد العملي

[59] انظر: **دائرة معارف الدين**، مادة: **فلسفة الدين**، المجلد الثاني، ص309.

[60] فتّاح، عرفان عبد الحميد. الدراسات المذكورة في الهامش 58.

من الإشكالية بمعنى الالتزام الناجز بالشريعة وأحكامها، أو ما أسماه بـ "مقتضى التشريع" فلا خلاف بإطلاق بين علماء الإسلام في أن الإنسان، كائن عاقل موصوف بالإرادة والقدرة اللتين هما مناط التكليف، وسقوطه عن المكره والمجنون، فالإنسان من زاوية مقتضى التشريع كائن حر مسؤول مسؤولية كاملة عن أفعاله، ولا يسعه التعلل بالقدر السابق للتهرب من المسؤولية، فذلك أمر يسوق لا محالة إلى الفوضى الأخلاقية والسقوط حتماً في النـزعات اللاأخلاقية التي تسقط التمييز بين الحلال والحرام. يقول أبو حامد الغزالي: "فإن قلت كيف الجمع بين التوحيد والشرع، ومعنى التوحيد أن لا فاعل إلاّ الله، ومعنى الشرع إثبات الأفعال للعباد، فإن كان العبد فاعلاً فكيف يكون الله تعالى فاعلاً، وإن كان الله تعالى فاعلاً فكيف يكون العبد فاعلاً، ومفعول بين فاعلين غير مفهوم، فأقول: نعم ذلك غير مفهوم إذا كان للفاعل معنى واحداً وإن كان له معنيان، ويكون الاسم مجملاً مردداً بينهما لم يتناقض."[61]

فالمتفق عليه من منظور الشرع الإسلامي أن الإنسان كائن مكرم بالعقل موصوف بالمشيئة والإرادة والقدرة، ولاتصافه بهذه الخصائص أظهر استعداده الاختياري لتحمل الأمانة التي أبت السماوات والأرض أن يحملنها: ﴿إِنا عرضنا الْأَمانةَ علَى السماواتِ والْأَرضِ والْجِبالِ فَأَبين أَن يحمِلْنها وأَشفَقْن مِنها وحملَها الْإِنسانُ﴾ (الأحزاب: 72) لأجلها صار مناط التكليف الإلهي له بالاستخلاف على الأرض، نائباً عاماً عنه تعالى في عمارة العالم وشاهداً على دوره هو أولاً، وعلى الناس من حوله جميعاً، ثانياً: (الاستخلاف والشهادة).[62]

وليس ممكناً -لا عقلاً ولا شرعاً- للنائب العام عن الحق أن يقوم بمهمتين وجوديتين وهامتين إلا أن يكون حراً في تفكيره، قادراً على التمييز يتسامى على المسايرة والتقليد والمحاكاة؛ إذ إن المعروف بداهة أن لا مسؤولية بغير حرية، ولا حرية بغير تفكير: متحرر

---

61 الغزالي، أبو حامد: **إحياء علوم الدين**، كتاب التوحيد؛ 219/4.

62 Iqbal, Muhammad. *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1988, p. 95.

ولمزيد بيان، انظر:

Davutoglu, Ahmet. *Civilizational Transformation and the Muslim World*, Mahir Publications Sdn. Bhd. K.L 1994, p.82.

من الضغط والخوف والإكراه، مصان من الابتزاز والمصادرة والتزييف، وقوامه التدبر والتبصر والتعقل والنظر السديد والنقد والامتحان ﴿قُلْ هذِهِ سَبِيلِي أَدعو إِلَى اللّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَاْ وَمَنِ اتبعَنِي﴾ (يوسف: 108) ﴿أَفَمَن يَمشِي مكِبا عَلَى وجهِهِ أَهدى أَمن يمشِي سوِيا عَلَى صِراطٍ مستَقِيمٍ﴾ (الملك: 22) ﴿إِن شر الدواب عِند اللّهِ الصم الْبكْم الذِين لاَ يعقِلُونَ﴾ (الأنفال: 22)

وإذا كان هذا التلازم المنطقي والضروري قائماً وحقيقة مؤكدة بين النهوض بمسؤولية الاستخلاف والشهادة وبين حرية التفكير وضمانا وسلامتها وحصانتها ضد ما قد يصيبها من خروقات، فكيف كان موقف الإسلام من الأمرين معاً: الإقرار بالحرية في التفكير والعمل على صيانتها من التجاوزات والخروقات؟! أو لنقل على لسان إمام فقه المقاصد الإمام الشاطبي: "بيان المبادئ العامة التي تقيم أركانا وتثبت قواعدها، أي مراعا ا من جانب الوجود، وما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها، وذلك عبارة عن مراعا ا من جانب العدم."

رابعاً: المرجعية الشرعية لحرية الرأي في الإسلام

الركن الأول: قاعدة وحدة الجنس البشري ومبدأ المساواة المطلقة

جاء الإسلام ببيان رباني كان بمثابة إعلان عالمي فريد لم يسبق له مثيل، يؤكد من قرون خلت وقبل صدور "لائحة حقوق الإنسان والمواطن" التي أصدر ا الثورة الفرنسية في الرابع من آب عام 1789، وبالبداهة أيضا قبل صدور "الإعلان العالمي لحقوق الإنسان" الصادر عن هيئة الأمم المتحدة عام 1948، أن "وحدة الجنس البشري في المنشأ والمصير. وفي الحقوق والواجبات، ودعا الشعوب إلى أن تتعارف وتتآلف ولا تتفاضل إلا بالتقوى. وهكذا تعقب الإسلام مظان التفاوت والتفاضل في كل صورها وملابسا ا وأسبا ا ليقضي عليها جمعياً."[63]

وجاء هذا البيان مؤكداً وحدة الجنس البشري والمساواة المطلقة وتكريم الإنسان لذاته بصرف النظر عن الصفات الثانوية المكتسبة من اللون واللغة والوطن والعقيدة التي يؤمن ا

---

[63] قطب، سيد. **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ط5، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1958، ص35.

الإنسان طوعاً واختياراً لا جبراً وتلقيناً وإكراهاً. فقال تعالى: ولَقَد كَرمنا بِني آدم وحملْناهم ِفي الْبر والْبحرِ ورزقْناهم من الطيباتِ وفَضلْناهم علَى كَثِيرٍ ممن خلَقْنا تفْضِيلاً. (الإسراء: 70) وقال الرسول عليه السلام: "كلكم بنو آدم، وآدم خلق من تراب، ولينتهين قوم يفخرون بآبائهم، أو ليكونن أهون على الله من الجعلان."[64]

وجاء هذا البيان مؤكداً أن وحدة الأصل هذه تقتضي -بداهة- المساواة المطلقة بين البشر لتساوي الكل في البشرية المنتسبة إلى ذكر وأنثى، و بهذا الإعلان الإلهي عن وحدة الجنس البشري والمساواة المطلقة، فقد أسقط الإسلام من الاعتبار كل صور التفاخر باعتبارها من الرذائل وسفه كل الأسباب التي يختلقها البشر ويتخذونا ذريعة مكذوبة لإقامة التمايز بين الخلق سواء لأسباب بيولوجية مزعومة أو لدواعي طبقية مختلقة كالتي كانت سائدة في المجتمع الفارسي قبل الإسلام وفي الهندوسية حتى يومنا هذا. ومعروف أن أرسطو "أكد مبدأ التمييز واللامساواة باعتباره أمراً طبيعياً وأقر أيضاً بما أسماه: بالعبد الطبيعي، وعنى به أن بعض البشر تنقصهم أصالة طبيعة الإنسان الحر، ومن ثم لا ينبغي معاملتهم كأحرار، فالبشر الذين يولدون بطبعهم عبيداً ليس من الظلم أن يعاملوا كأرقاء."[65]

وقد يختلف التمايز بسبب الوطن، وهو الذي ساق الغربيين عامة إلى ما يصطلح عليه بعقدة التمحور الغربي حول الذات، والتي قرروها عقيدة راسخة مفادها أن الحضارة الإنسانية بدأت بالغرب عند اليونان القدماء، وبلغت كمالها في الوقت الحاضر في الديمقراطية الغربية، وأنه ليست للحضارات والثقافات غير الغربية في ميزان هذا التمحور المرضي حول الذات الغربية، قيمة تؤثر أو دور إيجابي يذكر كما أكد فوكوياما أخيراً تماهي التاريخ والإنسانية مع الإنسان الغربي وتاريخه حصراً.[66]

---

64 الحديث أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، كتاب التفسير، باب قوله تعالى: سواء عليهم استغفرت لهم أم لم تستغفر لهم لن يغفر الله لهم إن الله لا يهدي القوم الظالمين والإمام مسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة والآداب، باب نصر الأخ ظالماً أو مظلوماً.

65 Aristotle: **The syntopic**, chapter: "slavery".

66 Fukuyama, F. *The End of History and the Last Man*, N.Y: The Free Press, 1992, p. xii.=

وقد يختلف التمايز بسبب اللغة، ففي أواخر القرن الثامن عشر ظهرت الدعوة إلى التمييز بين البشر وتقسيمهم تبعاً لخصائص اللغات التي يتحدثون ا. ففي محاضرة ألقاها العالم اللغوي الإنجليزي وليم جونس عام 1786، في الجمعية الملكية الآسيوية في كلكتا أكد فيها وجود تشابه في الأبنية اللغوية، بين السنسكريتية واليونانية والرومانية والجرمانية، وخلص إلى القول بوجود جذر مشترك واحد لها جميعاً أسماه. وهذه النظرية التي هي من مظاهر وصديات نزعة التمحور الأوروبي حول الذات والداروينية الاجتماعية، ساقت القائلين ا إلى افتراض وجود أجناس بشرية فرعية معينة.

وهكذا انتهى هؤلاء إلى إقامة التمييز بين صاحب العقلية السامية وأنه أناني مادي ذكي في التعامل التجاري وصنعة المال، ناقص في الشجاعة البدنية ويفتقر إلى الإبداع الفكري، وعلى النقيض منه، فإن صاحب العقلية الآرية يتسم بحب الحياة وتوكيدها: بطولي، وله خيال شاعري حي ويتميز أصالة بالإبداع.[67]

= وجذور هذه الدعوة العرقية قديمة في التراث الغربي، فقد ذهب أفلاطون إلى أن العقلية المصرية (كنموذج للعقلية الشرقية) تتميز بنـزعة تجارية عملية ولا تقوى على التأمل الفلسفي المجرد (كتاب الجمهورية: .G.B.W.W) رقم (6)، ص435. في حين أكد أرسطو أن الفلسفة، كبحث عقلي مجرد خالص ومنـزّه عن الأغراض بدأت باليونان [كتاب ما بعد الطبيعة (G.B.W.W) رقم (7)، ص499. ويكاد ينعقد إجماع مؤرخة الفكر الفلسفي على ما أشار إليه المؤرخ المعروف زيلر الذي يقول: "استطاع اليونان أن يثيروا بل ويحددوا جملة القضايا الجوهرية والمسائل الكبرى للعالم والفلسفة؛ نظرية كانت أو عملية، وأجابوا عليها بوضوح علمي دقيق، الذي هو خاصية متفردة للعقلية الهلّينية التي تميزت بها عن غيرها، انظر:

Zeller, E. *Outlines of the History of Greek Philosophy*, Eng. Trans. Dr. Wilhem Nestle, 1963, 13ed, London, 1963, p. 25.

وقد سرت هذه المزاعم إلى نفوس بعض المنتسبين إلى النخب العربية التي تتكلم باسم التنوير ممن أسماهم الزميل أبو يعرب المرزوقي بالليبراليين ممن استبطنوا نتائج هذه الدعاوى، فصاروا يتصورون وجود الحضارة العربية الإسلامية مقصوراً على كونها مجرد مصب تتجمع فيه تأثيرات الحضارات المتقدمة عليها ماضياً، دون مبدأ ذاتي موحّد، ومجرد وعاء يتحدّد من تلفيق تأثيرات الحضارات المتأخرة عليها مستقبلاً دون مشروع ذاتي موحد" انظر: **وحدة الفكرين الديني الفلسفي**، ص10.

67 رينان، ارنست: **تاريخ اللغات السامية**، ص15، ولتفاصيل أوفى، راجع: مصطفى عبد الرازق، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية** (القاهرة: 1959، الفصل الأول، ص5-25) وقد ناقشنا هذه الدعوة الاستشراقية في كتابنا: **الفلسفة في الإسلام: دراسة ونقد**، عمّان: مؤسسة الرسالة، ط2، 1404هـ/1984م، ص11-22.

الركن الثاني: فاعدة لا إكراه في الدين وحرية الاعتقاد

يقول المرحوم سيد قطب: ﴿لا إكراه في الدين، قد تبين الرشد من الغي﴾ في هذا المبدأ يتجلى تكريم الله للإنسان، واحترام إرادته وفكره ومشاعره وترك أمره لنفسه فيما يختص بالهدى والضلال في الاعتقاد، وتحميله تبعة علمه وحساب نفسه. وهذه هي أخص خصائص التحرر الإنساني. التحرر الذي تنكره على الإنسان في القرن العشرين مذاهب معتسفة ونظم مذلة لا تسمح لهذا الكائن الذي كرمه الله باختياره لعقيدته."[68]

فهل الإسلام -إذن- وهو في معتقدنا خاتمة الرسالات السماوية وكمالها - قد أبطل اليهودية والمسيحية ونسخهما وجردهما من الشرعية الدينية، فهما إذن أديان باطلة، فالإسلام هو البديل الشرعي والتاريخي لهما؟ أم أن الإسلام مع إقراره بشرعيتهما كأديان منـزلة، وأنه من كمال إيمان المسلم أن يقر بأن التوراة "هدى ونور" وأن الإنجيل كتاب فيه "هدى ونور" ﴿إنا أنزلْنا التوراةَ فِيها هدًى ونور﴾ (المائدة: 44) ﴿وقَفينا علَى آثَارِهِم بِعيسى ابنِ مريم مصدقًا لما بين يديهِ مِن التوراةِ وآتيناه الإِنجِيلَ فِيهِ هدًى ونور﴾ (المائدة: 46) إلا أنهما تعرضا للزيادة والنقصان والتحريف والتبديل، الأمر الذي أكدته في القرن التاسع عشر دراسات علماء نقد النصوص الدينية الكتابية من اليهود والنصارى، ومن ثم فإن القرآن الكريم الذي تكفل الباري تعالى بحفظه وعصمته جاء "مهيمناً" عليهما، و"مصدقاً" لهما ﴿وأنزلْنا إِلَيك الْكِتاب بِالْحق مصدقًا لما بين يديهِ مِن الْكِتابِ ومهيمِنًا علَيهِ﴾ (المائدة: 48) يقول الشيخ الطاهر بن عاشور في بيان المقصود من الهيمنة والتصديق وموقف القرآن الكريم من الكتب المنـزلة السابقة عليه:

"فهو (القرآن الكريم) مؤيد لبعض ما في الشرائع مقرر له، من كل حكم كانت مصلحة كلية لم تختلف مصلحته باختلاف الأمم والأزمان، وهو بهذا الوصف مصدق أي

---

[68] قطب، سيّد. **في ظلال القرآن**، تفسير الآية 70 من سورة الإسراء، وقارنه بما ذكره الإمام الفخر الرازي في تفسيره للآية، وأيضاً: جمال الدين القاسمي، **محاسن التأويل**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1967، المجلد السادس، ص477.

محقق ومقرر، وهو أيضا مبطل لبعض ما في الشرائع السابقة وناسخ لأحكام كثيرة، من كل ما كانت مصالح جزئية مؤقتة، مراع فيها أحوال أقوام خاصة."[69]

وهكذا، فإن المسلم لا يسعه أن يهمل عقله أمام الأديان والرسالات كافة، حين يوفق بين واجب الإيمان ا في أصولها وقواعدها وواجب الإعراض عما اختلط ا من أوشاب الخرافة أو الضلالة؛ وذلك لأن العقل هو مرجعه الأول في التوفيق بين هذين الواجبين، وهو مرجعه الوحيد في تمحيص الرسالات."

ومن ثم فإن المراد من وجهة النظر القرآنية قيام صلات تفاهم مشترك وتقارب متين وحوار متبادل مثمر وبناء بين أبناء هذه الديانات من شأنا: استبدال مواقف اللامبالاة وأسباب العداوة والبغضاء ومشاعر الحقد والكراهية، بمواقف إيمانية تتسم بالسماحة والمودة والتعاون المشترك والاحترام المتبادل مع التزام كل صاحب دين بخصوصيته العقدية، ومن غير تبشير بدين غنوصي لا هوية له، فذلك ما لا يرضاه صاحب دين مؤمن بعقيدته، ومجريات التاريخ تشهد على ضده وبطلانه وفساده.

وبيان هذه القواعد الضابطة للعلاقات بين المسلمين وأهل الذمة يقتضي منا توكيد أن الإسلام لم يأت لإكراه الناس على الإيمان به قسراً وإجباراً وغصباً، ذلك أن الإكراه على الاعتقاد -كما تدل شواهد التاريخ المتراكمة- يسوق لا محالة إلى إحدى رذيلتين ما جاءت الرسالة المحمدية الخالدة إلاّ لاجتثاثهما من لوح الوجود الإنساني، لأنما تنقضان -لا ريب- معنى التكريم والتفضيل الإلهي للجنس البشري في ذاته وجوهره، يقول الله تعالى: ولَقَد كَرمنا بِني آدم وحملْناهم ِفي الْبر والْبحِر ورزقْناهم من الطيباتِ وفَضلْناهم علَى كَثِيرٍ ممن خلَقْنا تفْضِيلاً. (الإسراء: 70) فالمكره إما: أن يتظاهر بالإسلام تقية وخوفاً، وذلك عين النفاق، الذي حذرنا القرآن الكريم منه، وقرنه بالفسوق: يقول تعالى: ِإن الْمنافِقِين هم الْفَاسِقُونَ (التوبة: 67) وقوله: ِإن الْمنافِقِين ِفي الدركِ الأَسفَلِ ِمن النارِ، (النساء: 145) وإما أن يتربص المكره الدوائر حتى إذا أمن العقاب ارتد عما أكره عليه، فلا خير في إسلامه ابتداءً. يقول جون ستيوارت مل: "إن القول بأن من الواجب على المؤمن أن يحمل الآخرين قسراً وإكراهاً على الدين الذي يؤمن به، إنما يشكل تدخلاً

---

[69] ابن عاشور، الطاهر. **التحرير والتنوير**، القاهرة: منشورات المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1975، 221/6.

غير مشروع في حرية الإنسان في اختيار عقيدته الدينية، وكان ذلك السبب المباشر وراء حملات الاضطهادات الدينية التي شهد ا البشرية عبر التاريخ."[70]

إن الهداية في منطق القرآن الكريم منة من الله تعالى وحده. يقول الله تعالى: ولو شاء ربك لأمن من في الأرض كلهم جميعا أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين، (يونس:99) ويقول الله تعالى أيضاً موصياً نبي الرحمة ومعلماً إياه: إنك لا تهدِي من أحببت ولَكِن الله يهدِي من يشاء وهو أعلَم بِالْمهتدِين. (القصص: 56) وقال الله تعالى: ولَو شاء اللّه ما أشركُواْ وما جعلْناك علَيهم حفِيظًا وما أنت علَيهم بِوكِيلٍ. (الأنعام: 107) وقال سبحانه: فَذَكر إنما أنت مذَكر. لست علَيهم بِمصيطِرٍ، (الغاشية: 21-22) وقال عز وجلّ: وما أنت علَيهم بِجبارٍ (ق: 45) أي بقاهر لهم على الإيمان.

قال ابن كثير في قوله تعالى: لاَ إِكْراه فِي الدينِ (البقرة: 256): "أي لا تكرهوا أحداً على الدخول في دين الإسلام، فإنه بين واضح، جلي دلائله وبراهينه؛ لا يحتاج إلى أن يكره أحد على الدخول فيه، بل من هداه الله تعالى للإسلام، وشرح صدره؛ ونور بصيرته؛ دخل فيه على بينة؛ ومن أعمى الله قلبه وختم على سمعه وبصره؛ فإنه لا يفيده الدخول في الدين مكرهاً مقسوراً.

وقال الإمام القفال -كما نقله الإمام الفخر الرازي- معنى الآية: أنه تعالى ما بنى أمر الإيمان على الإجبار والقسر وإنما بناه على التمكين والاختيار، ثم احتج القفال على أن هذا هو المراد بأنه تعالى لما بين دلائل التوحيد بياناً شافياً قاطعاً للبشر، بين بعد ذلك: أنه لم يبق بعد إيضاح هذه الدلائل للكفار عذر في الإقامة على الكفر، إلاّ أن يقسر على الإيمان ويجبر عليه، وذلك مما لا يجوز في دار الدنيا التي هي دار ابتلاء، إذ في القهر والإكراه على الدين بطلان معنى الابتلاء والامتحان، "ثم قال الرازي بعد نقله كلام القفال: ومما يؤكد هذا القول أنه تعالى قال بعد هذه الآية قَد تبين الرشد مِن الْغي (البقرة: 256) يعني ظهرت

[70] انظر:
"**Religion**" ،Syntopic; (G.B.W.W) p. 476.

الدلائل ووضحت البيانات، ولم يبق بعدها إلا طريق القسر والإلجاء، وذلك غير جائز لأنه ينافي التكليف.[71]

وعن هذه التعاليم الخالدة كانت الدعوة الإسلامية دعوة هداية ولم يكن تلقيناً قسرياً يتخذ من وسائل الضغط والإكراه والعنت والتخويف أدوات لتعميم هدايته بين الخلق؛ وليس أدل على ذلك أنه لما استتب الأمر للمسلمين لم تشهد البلاد المفتوحة انتفاضات لأسباب دينية.

إن دعوة الهداية من حيث طبيعتها لا تقوم على معاداة الخلق، أو القدح فيهم أو الاستخفاف م والاستهانة بمعتقدا م، وجرح مشاعرهم يقول الله تعالى: ولاَ تسبواْ الذِين يدعونَ مِن دونِ اللّهِ فَيسبواْ اللّه عدوًا بِغيرِ عِلْمٍ. (الأنعام: 108) فذلك نقيض أسلوب النبوة في الدعوة إلى الله تعالى، وإنما كان الإسلام دعوة إلى الهداية قائمة على السماحة مع الأغيار واحترام الآخرين، وبذل المودة إليهم؛ وإن الخلق جميعاً عيال الله تعالى كما جاء في الحديث الشريف؛ أقر م إلى الله تعالى أنفعهم لخلقه.[72] والقاعدة العامة التي تتحكم في تحديد هذه العلاقات السوية قول النبي ﷺ: "احفظوني في ذمتي" وقوله عليه السلام: "اتركوهم وما يدينون"[73] فمن حقوقهم العامة التي أقرها الشرع الإسلامي لهم: ممارسة شعائر دينهم فلا دم لهم كنيسة، ولا يكسر لهم صليب، وإباحة ما أباحه لهم

---

[71] ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، بيروت: دار يوسف، 1403هـ/1983م، المجلد 1، ص 273؛ الفخر الرازي، **مفاتيح الغيب** (القاهرة: المطبعة الخيرية، 1307، ج3، ص319؛ جمال الدين القاسمي، **محاسن التأويل**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1977، ويقول الإمام القرطبي في تفسير الآية: "أن الإكراه في الحقيقة إلزام الغير فعلاً لا يرى فيه خيراً أن يحمله عليه، وقد تميز الإيمان من الكفر بالآيات الواضحة، ودلّت الدلائل على أن الإيمان رشد يوصل إلى السعادة الأبدية، والكفر غيّ يؤدي إلى الشقاوة السرمدية، والعاقل متى تبيّن ذلك بادرت نفسه إلى الإيمان طلباً للفوز بالسعادة والنجاة، ولم يحتج إلى الإكراه والإلجاء. والقول بأن هذه الآية منسوخة بآية القتال قول ضعيف كما ذهب إليه المفسرون. للمزيد أنظر: رحيل غرايبة، **الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية**، عمان: دار المنار للنشر والتوزيع والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2000، ص 337.

[72] تمام الحديث: عن ابن مسعود رضي الله عنه أن النبي ﷺ، قال: "الخلق كلهم عيال الله وأحبهم إليه أنفعهم لعياله، وفي لفظ آخر: الخلق كلهم عيال الله؛ فأحبّ الخلق إلى الله أنفعهم لعياله. أخرجه الإمام السيوطي في **زيادة الجامع الصغير**، والإمام الهيثمي في: **مجمع الزوائد**، كتاب البرّ والصلة، باب فضل قضاء الحوائج.

[73] انظر لتفاصيل أوفى: سيد سابق، **فقه السنة**، دار الكتاب العربي، الطبعة الشرعية السادسة، 1404هـ/1984، مج2، ج11، ص604.

دينهم من الطعام وغيره، فلا تقتل لهم خنـزير، ولا تراق لهم خمر، ما دام ذلك جائزاً عندهم. ولهم الحرية في قضايا الزواج، والطلاق، والنفقة. وقد حمى الإسلام كرامتهم، وصان حقوقهم، وجعل لهم الحرية في الجدل والمناقشة في حدود العقل والمنطق مع التزام الأدب و البعد عن الخشونة و العنف. قال تعالى: ولا تجادِلُوا أَهلَ الْكِتابِ إِلا بِالَتِي هِي أَحسن. (العنكبوت: 46)

إن المؤمن عندما يعيش حالة الوجد والعشق الإلهي والسمو الإيماني في انفتاحه على الله تعالى، تذوب الفوارق بين الناس لديه، وتصبح الحياة في كل مظاهرها، مظهراً لعظمته وساحة لنعمته، ويكون الناس كلهم عنده عيال الله خيرهم خيرهم لعياله.

الركن الثالث: قاعدة حفظ النفس و العقل

حفظ النفس والعقل من المقاصد الخمسة للشريعة الإسلامية، بل هذه المقاصد مما تشترك فيها الشرائع كافة، وإذا كان حفظ النفس يتضمن تحريم الاعتداء عليها وحمايتها من الإلقاء ا إلى التهلكة وإيجاب دفع الضر عنها وإيجاب القصاص والدية والكفارة على من يعتدي عليها، وإذا كان حفظ العقل يتضمن تحريم الخمر وكل مسكر وعقاب من يشر ا أو يتناول أي مخدر؛ أو ليس من ضرورات حفظهما أيضاً قياساً على ما سبق لوجه الاشتراك في العلة والقصد: وجوب حفظهما من الوأد المعنوي لهما عن طريق التسلط والكبت والإكراه وخنق الأنفاس ومصادرة حق العقل الواجب له شرعاً في النقد والمحاكمة وطلب البرهان؟!

وبذلك يتمكن الإنسان أن يرتقي عن مستوى الدواب، بل وشر الدواب فيكون قسراً وإلجاءاً في عداد الصم البكم الذين لا يعقلون "فمن ربى على التسليم بغير عقل، والعمل ولو صالحاً بغير فقه، فهو غير مؤمن، لأنه ليس القصد من الإيمان أن يذلل الإنسان للخير كما يذلل الحيوان، بل القصد منه أن يرتقي عقله وتتزكى نفسه بالعلم بالله، والعرفان بدينه، فيعمل الخير لأنه يفقه أنه الخير النافع المرضي لله ويترك الشر لأنه يفهم سوء عاقبته ودرجة مضرته في دينه ودنياه ويحرم من أمرين عظيمين هما استقلال الإرادة واستقلال

الرأي والفكر، بما تكمل إنسانيته، و بما يستعد لأن يبلغ من السعادة ما هيأه الله له بحكم الفطرة التي فطر عليها.[74]

إن حشر الأنفس في غيابات الجب بلا ذنب، ومنع العقل من ممارسة حقه في المناقشة والرفض والقبول؛ وفرض السجن عليهما قسراً، مما يصطلح عليه في زماننا بـ: "سجناء الضمير"؛ من بينهم من يرضى بالموت بديلاً عن هذا القتل المعنوي والاغتيال الغادر لعقله ونفسه.

الخاتمة:

إن استلهام أسباب الخلاص من فراعنة الزمان وجورهم واستباحتهم لحرمات الإنسان، من تعاليم دوائر فكرية غريبة عن الإسلام وتتنافى في كلياتها مع الإسلام، محاولة -في نظرنا- بائسة ويائسة، ذلك أن أية محاولة لإقامة موازنات ومقارنات بينها وبين التصور الإسلامي لا تعدو أن تكون عبثاً وجهداً فارغاً لا طائل من ورائه، من حيث إنها محاولة تنسى أو تغفل عن وجوه المفارقة والمنافاة بين التصور الإسلامي "Islamic weltanschauung" والتصور الغربي الغريب عنه.

وقد ظهر لنا من هذه الدراسة أن فشل الدعوة خلال القرنين الماضيين إلى صيانة حرمات الإنسان في وجوده وفكره ومشاعره وإرادته، وعلى اختلاف الدعاة في خلفياتهم الاجتماعية والسياسية والمذهبية كان مرجعه، أولاً وأخيراً، إغفال وجوه الخلاف الجوهرية بين التصور الكلي للإسلام مع مقابله الغربي الذي اتخذه الدعاة إلى الحرية في الغالب من الأحيان: مرجعية مطلقة يستفتونها في كل أمر وشأن ومن موقف -كما أشار أدورد سعيد- كان على الدوام دونياً تقليدياً. الأمر الذي فصلنا فيه ووجهنا أنفسنا شطر القرآن الكريم نستفتيه ونستفتي تعاليمه الخاصة بحرمة الإنسان.

---

74 عبده، محمد. **رسالة التوحيد**، ط4، القاهرة: دار المعارف، 1971، ص150؛ وأيضاً: **تفسير المنار**، تفسير الآية 170 من سورة البقرة، ج2، ص94.

مسألة الحرية في
النظام السياسي الإسلامي

رحيل محمد غرايبة*

مقدمة:

دف هذه الدراسة إلى حل إشكالية الحرية والسلطة في النظام السياسي الإسلامي، لإبراز فلسفة الإسلام في التعامل مع الحرية عبر قوة السلطة وقوة التنفيذ والتطبيق. وليس مقصود الدراسة الحديث حول الحريات السياسية في النظام السياسي الإسلامي، وإنما الحديث عن مبدأ الحرية في قواعد النظام السياسي الإسلامي، ومبدأ الحرية في مقاصده وغاياته وواجباته التشريعية.

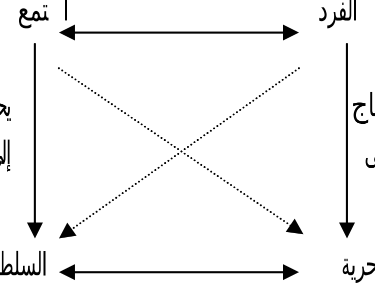
إن نظرة الإسلام للحرية وفلسفته في التعامل معها توضح البعد الفلسفي العميق لتعامل الإسلام مع الحرية المركوزة في الفطرة الإنسانية والتي تعد مناط الابتلاء الرباني للمكلف للإنسان، فمشيئة الله التي قضت باختيار الإنسان ليحمل الأمانة أفضت أن يكون حراً، مطلق الإرادة، غير مقهور كبقية المخلوقات التي تمارس عبوديتها لله بلا إرادة أو ابتلاء.

وفي مقابل ذلك اقتضت ضرورة التجمع البشري وجود أنظمة شرعية تعالج الآثار المترتبة على هذا التجمع من التزاحم والتنافس والتخاصم، الذي يقتضي وجود سلطة تأمر وتنهى وتزجر وتحاسب وتعاقب تملك قوة التنفيذ والفصل.

ويمكن تمثيل العلاقة الجدلية بين الفرد وا تمع من جهة وبين السلطة والحرية من جهة أخرى مع ما بينها جميعاً من علاقة متبادلة كما يلي:

---

* دكتوراه في الفقه والأصول، أستاذ مساعد في كلية الشريعة بجامعة الزرقاء الأهلية في الأردن.



وتتميز هذه الدراسة عما سبقها من دراسات في هذا ا ال، أ ا حاولت التركيز على حل إشكالية العلاقة الجدلية بين السلطة والحرية في النظام السياسي الإسلامي حلاً يقوم على فهم الفلسفة التشريعية والمرتبة المقاصدية للحرية في الإسلام.

ولذلك تم الحديث أولاً عن أهمية الحرية وضرور ا في الفقه الإسلامي والشريعة الإسلامية. وبيان المرتبة المقاصدية لها بين مقاصد الشريعة المتفق عليها. ثم بعد ذلك الوقوف على أهم المقاصد التشريعية للنظام السياسي وواجب السلطة وما وضعت له من وجهة نظر تشريعية إسلامية، وعلاقة هذا المقصد بالحرية الإنسانية.

أولاً: مفهوم الحرية وأهميتها في الفقه الإسلامي

كلمة الحرية مأخوذة من حر يحر إذا صار حراً، والاسم: حرية، وحرره: أعتقه، والحر من الناس: أخيارهم وأفاضلهم وأشرافهم. والحر: الفعل الحسن، والحرة من النساء: الكريمة الشريفة. وسحابة حرة: بكر كثيرة المطر.[1]

واستخدام العرب للفظ الحرية ومشتقا ا يأتي بمعان حسنة جميلة، فإذا وصف الإنسان بأنه حر: أي أنه لا يقبل الضيم وينأى عن الأفعال الخسيسة، وكذلك المرأة إذا قيل أ ا حرة: أي أ ا من أصل طيب ومنبت حسن ونسب أصيل، كما أ ا تحافظ على سمعتها وشرفها فيقولون هي من نسب حر، أو من أحرار العرب.

[1] ابن منظور، **لسان العرب**، مادة "حرر"، والفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط.

وقد ورد في كتب الحديث الصحاح أن الرسول ﷺ أخذ البيعة من النساء على أن لا يشركن بالله شيئاً، ولا يقتلن أولادهن، ولا يزنين..." فقالت هند بنت عتبة مخاطبة الرسول ﷺ باستغراب: أو تزني الحرة يا رسول الله!"[2]

كما ورد من حكم العرب المأثورة: "الحر من راعى وداد لحظة، وانتمى لمن أفاده لفظة."[3] بمعنى من صفات الحرية في الإنسان أن يكون وفياً، لا ينسى المعروف ولا ينسى المودة، حتى لو كانت لبرهة من الوقت "وداد لحظة." كما أنه يقدر معلمه وأستاذه ويقابل ذلك بالاحترام والوفاء لما أسدى له من نعمة التعلم، مهما كان قليلاً، ولو ـرد "لفظة."

وقد تعددت المذاهب في تعريف الحرية، واختلفت الآراء وتباينت تبايناً شديداً في تحديد مصطلح منضبط للحرية، ولا يتسع ا ال لاستقصائه، وإنما يمكن اختيار بعض التعريفات. فقد ورد في إعلان حقوق الإنسان الصادر عام 1789: "الحرية هي حق الفرد في أن يفعل ما لا يضر بالآخرين."[4]

وعرفها لوك (Locke) بأ ا: الحق في فعل أي شيء تسمح به القوانين."[5]

أما عن تعريف الحرية في الفقه الإسلامي، فيمكن الوقوف على تعريف الدريني الذي يقول فيه: "الحرية هي المكنة العامة التي قررها الشارع للأفراد على السواء، تمكيناً لهم من التصرف على خيرة من أمرهم دون الإضرار بالغير."[6] مستنداً على تعريف الفقهاء لمعنى الإباحة التي تقوم في أصل تشريعها على التخيير بين الفعل والترك.

وقد ذهب الفاسي إلى محاولة التفريق بين نظرة الإسلام إلى الحرية ومفهومها عن كل النظريات الأخرى الفلسفية والاشتراكية والمادية الغربية بأن يقول: "الحرية جعل

---

2 البخاري، **الصحيح بشرح فتح الباري** 11: 439.

3 الراشد، محمد أحمد. **العوائق** 11، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1984م.

4 متولي، عبد الحميد. **الحريات العامة**، الإسكندرية: منشأة المعارف، [د.ت]، ص9.

5 كشاكش، كريم. **الحريات العامة**، الإسكندرية: منشأة المعارف، 1987م، ص25.

6 الدريني، محمد فتحي. **خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم**، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1982م، ص 404.

قانوني وليس حقاً طبيعياً، فما كان للإنسان ليصل إلى حريته لولا نزول الوحي، وأن الإنسان لم يخلق حراً، وإنما ليكون حراً."[7]

وقد أيد ذلك مجموعة من المفكرين والباحثين المسلمين في العصر الحديث.

وأجد نفسي ميالاً إلى المفهوم الذي يجعل الحرية أصلاً مركوزاً في فطرة الإنسان، وجعلها مناط الابتلاء، كما جعل العقل مناط التكليف، فالله عز وجل الذي خلق الإنسان وكونه أراده عاقلاً حراً، ثم أناط به الخلافة في الأرض وإعمارها وفق منهج تشريعي عبادي متسق مع نواميس الكون وحركة الموجودات.

ونقصد بالحرية في هذه الدراسة ما وهبه الله للإنسان من مكنة التصرف لاستيفاء حقه وأداء واجبه دون تعسف أو اعتداء.

وسوف تكون معالجة مضمون البحث قائماً على هذا المفهوم في مختلف الجزئيات.

وفيما يتعلق بأهمية الحرية في الفقه الإسلامي، فقد خلق الله الإنسان ـذا التكوين الفريد المقصود، من أجل إعداده للقيام بالغاية والمهمة التي أرادها الله عز وجل.

قال تعالى: ﴿لَقَد خلَقْنا الإنسانَ فِي أَحسنِ تقْوِيمٍ﴾ (التين: 4) وهذا التقويم الإنساني المعجز، ما زال محل دراسة وبحث، واختلفت النظريات وتعددت في فهمه وتحليل مكنونه، وما زالت بعض تكوينات الإنسان محل غموض وعدم إدراك رغم التقدم العلمي الذي نشهده."[8] وقال تعالى: ﴿وفِي أَنفُسِكُم أَفَلا تبصِرونَ،﴾ (الذاريات: 21) وقال تعالى: ﴿ويسأَلُونك عنِ الروحِ قُلِ الروح مِن أَمرِ ربي وما أُوتِيتم من الْعِلْمِ إِلا قَلِيلاً.﴾ (الإسراء: 85)

وما نقصده هنا أن الله عز وجل خلق الإنسان مجبولاً على الحرية يتوق إليها أكثر من توقه إلى الطعام والشراب وبقية الحاجات، ونرى أن الإنسان يضحي بحاجات كثيرة من أجل الحصول على حريته والتمتع ـا. فهي ترقى إلى مرتبة الضرورة لديه.

---

[7] الفاسي، علال. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، [د.م]: مطبعة الرسالة، [د.ت]، ص247.

[8] قطب، سيد. **في ظلال القرآن**، 6: 3379، تفسير سورة الذاريات. وانظر ج4: 2249، سورة الإسراء.

ومصادرة الحرية من الإنسان هي عقوبة يستحقها عند المخالفة فلا يجوز تقييد حريته إلا بسبب مشروع.

ولذلك فإن حق الإنسان في الحرية وإطلاق الإرادة، حق مقدس، لأن الله عز وجل هو الذي منحه هذا الحق، ولا يملك أحد من البشر نزعه أو إعدامه. وقد قال عمر بن الخطاب ﷺ معبراً عن هذه الحقيقة: "متى استعبدتم الناس وقد ولد م أمها م أحراراً."[9] وأصبحت هذه العبارة قاعدة هادية للبشرية للتعامل مع الحقوق الإنسانية في كل العصور، وارتكز عليها ميثاق حقوق الإنسان الشهير الصادر عن هيئة الأمم المتحدة.

وعلى هذا النحو فإن المحافظة على الإنسان وحقوقه والتي هي وظيفة كل سلطة وكل نظام دنيوي يقتضي الحفاظ على حريته، لأن الحرية تسبق الإرادة في ممارسة الإنسان ألوان نشاطه الطبيعي، فيما يأكل ويشرب، ويلبس ويتعلم ويعمل ويسير، ويبني أسرته، ويرعى أبناءه، ويعمر أرضه، ويدفع عن نفسه.

ولقد جعل أبو حنيفة حرية الإنسان مقدمة على المال، عندما منع الحجر على السفيه إذا بلغ عاقلاً، لأن الحجر عليه إهدار لكرامته وإنسانيته، وإلحاقه بالصبيان وا انين والبهائم، وهو ضرر يفوق الضرر بالمال.[10]

وكذلك خلق الله الإنسان لحمل أمانته فأكرمه بالعقل والذمة، وأثبت له حق العصمة والحرية، قال تعالى: ﴿ولَقَد كَرمنا بِني آدم﴾ (الإسراء: 70). فمن أهم دلائل التكريم الإلهي للإنسان أن جعله حراً، وجعل الحرية من مقتضيات الفطرة البشرية وتلبية لأشواقها الأصيلة في البحث عن الحقيقة والوصول إلى الحكمة.

ولا تتحقق كرامة الإنسان المقصودة والشارع إلا بمنحه حريته، التي تكمل معنى سيادته في الكون وتحميله وظيفته ومسؤوليته الكبرى، إذ لا سيادة بلا حرية، لأن السيادة تقتضي إطلاق قواه الظاهرة والباطنة في الاستكشاف والاستخلاف.[11]

---

9 ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، **مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب**، تحقيق زينب إبراهيم القاروط، بيروت :دار الكتب العلمية، 1987م،ص99.

10 البخاري، عبد العزيز بن أحمد. **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، بيروت: دار الكتاب العربي، 1994م، ج4، ص607،.

ويتضح معنى الحرية التكريمي بتحرير الإنسان من نوازع الطغيان ودواعي الهوى في نفسه أولاً، فلا يجوز أن يتبادر إلى بعض الأذهان أن الحرية تعني الاستجابة المطلقة لرغبات النفس ودواعي الهوى والشهوة. بل إن الحرية الحقيقية تبتدئ بتحرير الإنسان نفسه من هواها، ومن ربقة الشهوة وعبوديتها. قال تعالى: ﴿ونفْسٍ وما سواها. فألْهمها فُجورها وتقْواها. قَد أفْلح من زكاها. وقَد خاب من دساها﴾ (الشمس: 7-10). وجوهر تزكية النفس يقوم على تحريرها من الهوى، والذي يتحقق بعبادة الله كما أمر وكما شرع.[12]

كما يتضح ذلك بتحرير الإنسان من الخوف على أجله ورزقه، عبر عقيدة المؤمن الراسخة المنطلقة من قوله تعالى: ﴿وفي السماء رِزقُكُم وما توعدونَ. فَورب السماء والأرضِ إنه لَحق مثْلَ ما أنكُم تنطِقُونَ﴾ (الذاريات: 22-23) وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا جاء أجلُهم لاَ يستأْخِرونَ ساعةً ولاَ يستقْدِمونَ﴾ (الأعراف: 34).

يقول سيد قطب: "ويعرف أن المقصود ا ليس هو إهمال الأرض وأسبا ا، فهو مكلف بالخلافة فيها وتعميرها، إنما المقصود هو إلا يعلق نفسه ا، وإلا يغفل عن الله في عمار ا، ليعمل في الأرض وهو يتطلع إلى السماء، وبذلك ينطلق قلبه من اسار الأسباب الظاهرة ويعيش موصولاً قلبه بالسماء، وقدماه ثابتتان على الأرض، فهكذا يريد الله الإنسان لهذا المخلوق الذي جبله من طين ونفخ فيه من روحه، فإذا هو مفضل على كثير من العالمين والإيمان هو الوسيلة لتحقيق ذلك الوضع الذي يكون فيه الإنسان في أفضل حالاته، لأنه يكون في الحالة التي أنشأه الله لها، فطرة الله التي فطر الله الناس عليها."[13]

ويدخل في المعنى التكريمي للحرية تحرير الإنسان من العبودية لغير الله، فاستعباد البشر للبشر أبشع أنواع العبودية وأظلمها، وقد قرر الله عز وجل أن جميع الناس

---

11 النجار، عبد المجيد. **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل**، ط2، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1993م، ص 56.

12 النجار، المرجع السابق، ص61. انظر قطب، سيد، **في ظلال القرآن**، ج6، ص3917، سورة الشمس. الشاطبي، **الموافقات**. ج2، وما بعدها، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة: دار المعرفة، بيروت، 1982م، ص168.

13 قطب، سيد. **في ظلال القرآن**، تفسير سورة الذاريات، ج6، ص3381.

خلقوا من أصل واحد، فلا يجوز أن يستعلي جنس على جنس، أو عنصر على عنصر، أو طبقة على طبقة، لأن ذلك إهانة للجنس البشري، وإهانة لإنسانية الإنسان.

قال تعالى مخاطباً كل البشر وكل بني الإنسان بقوله: ﴿يا أيها الناس إنا خلقْناكُم من ذَكَرٍ وأُنثَى وجعلْناكُم شعوبًا وقَبائِلَ لتعارفُوا.﴾ (الحجرات: 13)

إن هذه الآية تقرر تكريم الإنسان بصفته الآدمية، والتي تحرم كل أشكال الاستعباد والقهر والاستعلاء والطغيان من الإنسان لأخيه الإنسان.

وأخيراً فإن من معاني التكريم تحرير العقل الإنساني من الخرافات والأساطير، وكل الأباطيل التي تضلل العقل وتصرفه عن الحق ولا تهديه إلى الصواب من القول والفعل ولا تؤدي به إلى طريق الرشاد. قال تعالى: ﴿ولاَ تقْف ما لَيس لَك بِهِ عِلْم إن السمع والْبصر والْفُؤاد كُل أُولِئك كَانَ عنه مسؤولاً.﴾ (الإسراء: 36) وقال أيضاً: ﴿قُلْ هاتواْ برهانكُم إن كُنتم صادِقين﴾ (البقرة: 111) وقال أيضاً: ﴿وإِن الظن لا يغْنِي مِن الْحق شيئًا.﴾ (النجم: 28)

إن هذه الحرية التكريمية التي قررها الإسلام للإنسان في عقله وإرادته ونفسه وقواه كلها، تصلح لبناء قاعدة قطعية في تنظيم التجمع البشري وهادياً للنظام السياسي والإداري في كيفية التعامل مع الحرية الإنسانية.

ونجد أن القرآن المكي كان يهدف في أول ما يهدف إلى تحرير العقل من كل ما يصرفه عن التفكير الصحيح، وكل ما يعطله عن واجبه الحقيقي في الوصول إلى الحق.

وترتبط الحرية في مفهومها الإسلامي بمبدأ الخلافة في الأرض، فقد خلق الله الإنسان وأعده ليكون قادراً على حمل الأمانة التي أنيط الإنسان بها.

قال تعالى: ﴿وإِذْ قَالَ ربك لِلْملاَئِكَةِ إِني جاعِلٌ فِي الأَرضِ خلِيفَةً.﴾ (البقرة: 30) وقال أيضاً: ﴿إنا عرضنا الأَمانةَ علَى السماواتِ والأَرضِ والْجِبال فَأَبين أَن يحمِلْنها وأَشفَقْن مِنها وحملَها الإِنسان.﴾ (الأحزاب: 72) فموجودات الكون التي تقوم بدورها مقهورة، لا تصلح لحمل الأمانة ولا القيام بمهمة الخلافة عن الله في

الأرض، فميزة الإنسان الواضحة عنها هي أنه ليس مقهوراً، فقد أكرمه الله بالعقل والحرية.

وحرية الإرادة هي السبيل الوحيد إلى الترقي والاكتمال في منهج العبودية الذي يمكنه من السمو النفسي نحو الأفق الإلهي العلوي، على سبيل الإدراك والفهم والاستيعاب والتحمل لأمر الله و يه فيما يمكنه من مباشرة التفاعل مع الكون تفاعلاً صحيحاً، يقوم على أسس وقواعد سليمة، لا تدرك إلا من خلال الوحي.[14]

فالإنسان الحر، هو وحده القادر على إطلاق عقله وروحه، بمحض اختياره القائم على فهم خطاب الخالق، الذي يمكنه من فهم أسرار الكون والتعامل معها عبر ضرب من ا اهدة، التي ترتفع بإنسانيته ووجوده ليصبح المخلوق الأعظم في الكون، الذي تكفل الله له بتسخير ما في السموات والأرض من أجل القيام بمهمته في إعمار الكون وإصلاح الأرض، ورعاية الكائنات وفقاً لمنهج الله المستقيم.

وإذا تخلى الإنسان عن هذا المنهج، ورضي بالارتكاس في مهاوي الظلم والاستعباد فسوف تكون العاقبة ظهور الفساد في البر والبحر. ومن هنا يجب على أصحاب منهج خلافة الله في أرضه وفق أوامر الوحي أن يعمدوا إلى تحرير البشرية من كل أشكال الاستعباد وألوانه، قبل مباشرة الخطاب والدعوة.

وترتبط الحرية كذلك بمبدأ التكليف فقد اتفق الفقهاء أنه لا تكليف إلا من العقل، وهذا لا يحتاج إلى دليل، لأن الخطاب التكليفي متوجه إلى العقلاء.

ويمكن القول أيضاً أنه لا تكليف إلا مع الإرادة، ولا معنى لتكليف العبد إذا كان مسلوب الإرادة فاقد الحرية. ويمكن الوقوف على هذا المعنى من خلال الوقوف على معنى الابتلاء، إذ أن التكليف مصحوب بالابتلاء، قال تعالى: ﴿الذِي خلَق الْموت والْحياةَ لِيبلُوكُم أَيكُم أَحسن عملاً.﴾ (الملك: 2)

فقد قضى حكم الله أن يجعل تكليف الناس قائماً على اختبارهم في الحياة الدنيا، بحيث يكون الجزاء في الآخرة بحسب البذل في الدنيا. إذ ليس من العدل أن يكلف الله

---

[14] النجار، عبد المجيد. **خلافة الإنسان**، مرجع سابق، ص61.

الناس بالعمل ثم يجعلهم مقهورين، فلا بد من استواء معنى الابتلاء توفر حرية المكلف وقدرته على الاختيار.

كما أن حكمة الابتلاء تتجلى في حدوث الإعمار على أكمل وجوهه، إذ أن الجهد الإنساني يصل إلى أعلى مراتبه بالتنافس، ولا يحدث التنافس دون الإحساس بالعاقبة على قدر الجهد، قال تعالى:﴿ وفي ذَلِك فَلْيتنافَسِ الْمتنافِسونَ.﴾ (المطففين: 26)

فلو تساوى أجر ا تهد والكسول، والعامل والساكن، وا اهد والقاعد، لانعدم التنافس، وترهل الجهد البشري، وانتكس العمل ولكان ذلك مدعاة إلى الخمول والتخلف والهلاك لا محالة.

ولا طريق إلى التنافس الخير إلا إذا توافرت الحرية البشرية الكافية لإطلاق الجهد في الإعمار والإصلاح. والحرية الكاملة التي توصل إلى معرفة الخطأ، والصواب، وتمكين العباد من إصلاح الخلل على مستوى الفرد والجماعة.[15]

وقد لوحظ أن قدرة الإنسان على الإبداع والاختراع والترقي في العمران والحضارة ترتبط بمقدار ما يتمتع به من حرية، فمن مقتضيات الخلافة والقيام ا على الوجه المقصود من الشارع يقتضي استخدام العقل والملكات الإنسانية في تطوير الوسائل والأساليب التي تحقق أقصى غايات الإتقان والإحسان في العمل وهذا يقوم على إطلاق العنان للعقل الإنساني في التفكير والتدبر والبحث في سنن الكون ونواميسه من أجل الاكتشاف والتسخير، ويقوم على إطلاق العنان للمنافسة بين العقول البشرية عبر الأجيال من أجل التسابق إلى الاستحواذ على الحكمة وقطف ثمار الجهد البشري المتراكم في التحسين والتطوير وحسن الأداء، بما يوفر الوقت والجهد البشري، ويقوم كذلك على إطلاق العنان للعقول في الحوار والاتصال والجدال بالتي هي أحسن من أجل معرفة الصواب والخطأ، والقدرة على التقويم، وتعزيز التجارب الناجحة، ومقاومة الخلل وإصلاح الخطأ.

---

15 الريسوني، أحمد. **إنسانية الإنسان قبل حقوق الإنسان،** بحث في كتاب: حقوق الإنسان بين الشريعة والقانون، ص 58، كتاب الأمة، 2002م، وزارة الأوقاف، قطر.

وكل ما ذكر سابقاً، لا يتم إلا "بالحرية" الإنسانية الواسعة التي توفر انطلاق العقل والإرادة في كل مجالات الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية على مستوى الفرد والجماعة.

وإن التجارب البشرية تعزز هذا المعنى قديماً وحديثاً، فعندما ينعم الناس بالحرية ويحسون بالأمن على أنفسهم وأموالهم وأبنائهم، يسود الاستقرار والعمران، ويكثر الخصب، ويسود الرفاه، وينتشر العلم، وتتطور المعرفة. وعندما يسود الظلم والكبت والقمع، وتصادر الحرية، ينتشر الخوف والقلق وتنتفي الطمأنينة وينعدم دور العقل، ويضعف العلم، ويعم الجهل ويظهر الفساد، فيسود التخلف، وترتكس الحياة، وتعود البشرية في الانحطاط.

وهذا ما نشاهده عياناً في الدول المتقدمة وفي الدول المتخلفة، ويمكن القول إن الإبداع والتطور والرقي الحضاري والعمران البشري يتناسب طردياً مع منسوب الحرية الإنسانية المتوافرة في جميع مجالات الحياة وعلى جميع أصعدة العمل والإنتاج.

وترتبط عملية التغيير الاجتماعي التي يهدف إلى تحقيقها الإسلام عبر الجهد الدعوي الذي يمارسه التجمع المسلم بشكل فردي وجماعي، ارتباطاً وثيقاً بتحقق الحرية للفرد وللجماعة. ويمكن اشتقاق هذا المعنى من قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ.﴾ (الرعد: 11) والله عز وجل وضع سنة وقانوناً للتجمعات البشرية، بأنه سوف يغير ما ا إذا قام البشر بتغيير ما بأنفسهم. وقد وعد سبحانه أن يحدث التغيير في ا تمع من غنى وفقر وعزة وذلة وصحة وسقم، عندما يقوم الأفراد بمجموعهم بتحمل واجبهم في التغيير المطلوب في أنفسهم أولاً والذي يقوم بجملة على التزكية من خلال العبادة لله الحقة.

ولو أن الله عز وجل أحدث التغيير قسراً دون ربط ذلك بالتغيير الذي يخص البشر، يكون ذلك مخالفاً لنص الآية، وفيه إبطال لمكانة الإنسان وأمانته ومسؤوليته، ولا يتناسب مع مقام الخلافة الذي منحه الله للإنسان.

ولكن المتتبع لهذه السنة يجد بما لا يدع مجالاً للشك أن الله عز وجل قدر التغيير عبر سنة محكمة لا تتغير ولا تتبدل، قال تعالى: ﴿فَهلْ ينظُرونَ إلا سنت الأولين فَلَن تجِد لسنتِ اللهِ تبدِيلاً ولَن تجِد لسنتِ اللهِ تحويلاً.﴾ (فاطر: 43)

إن الله عز وجل أراد أن يضع الإنسان أمام مسؤوليته، وأن يواجه الأحداث بإرادته وقواه، وأن ينظر في الأثر الواضح لما تقوم به يداه إن خيراً فخير، وإن شراً فشر، بمنتهى حريته ومطلق إرادته.

ولن نخوض في فحوى نظرية التغيير، ولكن ما نود أن نقف عليه أن ربط عملية التغيير في تجمع بشري بالحرية الممنوحة للإنسان، وقدرته على اختيار منهج الإصلاح الذي يوصله إلى مراد الله، والله لا يفرض التغيير فرضاً ولا قسراً على الإنسان.[16] قال تعالى: ﴿وما ظَلَمهم اللّه ولكِن كَانواْ أَنفُسهم يظْلِمونَ.﴾ (النحل: 33)

فالإنسان يسير نحو التغيير بشكل دائم، لا يتوقف ولكن العقل والشرع والعلم يدفع الإنسان للتغيير نحو الأصلح ويندفع باتجاه التحسين والتطوير الذي يعود عليه بالنفع، ويدفع عنه الضرر والمشقة ويقلل الحرج، ويجلب له مزيداً من الراحة والرفاه والتقدم، ويوفر جهده ووقته، وهذا التغيير المهدف هو عنوان الحضارة الإنسانية ومضمو ا وهدفها. ونجد أن هذا التغيير البشري ا تمعي مرتبط بالإرادة الإنسانية الحرة المنطلقة في البحث والتجربة والتقويم.

ثانياً: الحرية في قواعد النظام السياسي الإسلامي ومقاصده

1. مفهوم السياسة ومقاصدها في الفقه الإسلامي

السياسة من ساس وسوس، وتأتي بمعان عدة: حسن الرعاية، القيام على الشيء بما يصلحه، وحسن الإدارة والتدبير. ولذلك يقال سائس الخيل: لمن يروضها ويعدها

---

[16] سعيد، جودت. **حتى يغيروا ما بأنفسهم**، بيروت: دار الفكر المعاصر، ص7، 1993م، ص67،.

للعمل. وساس القوم: بمعنى تولي قياد م وإدارة شؤو م. وقد ورد في الحديث: أن بني إسرائيل كان يسوسهم أنبياؤهم.[17]

ويرجع المعنى الاصطلاحي القانوني إلى كلمة "politique" باللغة اليونانية القديمة ويقصد ا: "فن إدارة المدينة"، أو بمعنى: "فن حكم ا تمعات الإنسانية". وانصرف معنى السياسة إلى ممارسة السلطة في جماعة سياسية معينة.

لقد اتسع مدلول النظام السياسي باتساع نشاطه وأثره، بحيث أصبح يمتد ليشمل كل ا الات الحيوية الاقتصادية والاجتماعية الفكرية، لأن الدولة أصبحت في العصر الحديث تشرف على تنظيم الاقتصاد وتوجيهه، كما أصبحت تتدخل في نشاط الأفراد والتزاما م وحقوقهم على جميع الأصعدة. وبناء على ذلك يعرف النظام السياسي بأنه: مجموعة القواعد والأجهزة المترابطة التي تبين نظام الحكم ووسائل ممارسة السلطة، وأهدافها ومركز الفرد والجماعة.[18]

وقد وضح ابن عابدين معنى السياسة في الفقه الإسلامي بقوله: "فالسياسة استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في الدنيا والآخرة".[19] فالسياسة إصلاح أمور الرعية وتدبير أمورهم، وبعضهم جعل السياسة هي المحافظة على مقصد الشارع بدفع المفاسد عن الخلق. ولعل من أحسن ما نقل عن الفقهاء المسلمين في هذا ا ال ما نقله ابن القيم عن ابن عقيل الحنبلي قوله: "السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد."[20]

ومن خلال أقوال الفقهاء يتبين أن السياسة لديهم تعني: الإجراءات والتدابير التي تصدر عن ولي الأمر من أجل تحقيق مصالح العباد، ودرء الفساد عنهم في دينهم

---

17 ابن منظور، **لسان العرب**، مادة سوس وساس، الفيروزآبادي، القاموس المحيط.

18 بدوي، ثروت. **النظم السياسية**، القاهرة: دار النهضة العربية، 1962م، ص3 وما بعدها. عبد الله، عبد الغني بسيوني، **النظم السياسية**، الإسكندرية: منشأة المعارف، 1991م، ص31.

19 ابن عابدين، محمد أمين. **حاشية رد المختار على الدر المختار**، ج4، بيروت: دار الفكر، 1979م، ص15.

20 ابن القيم، محمد بن أبي بكر. **الطرق الحكمية**، تحقيق محمد حامد الفقي، بيروت: دار الكتب العلمية، [د.ت]، ص13. انظر الغزالي، أبو حامد، **المستصفى**، ج1، تحقيق د. محمد سليمان الأشقر، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997م، ص422.

ودنياهم. وعلى ذلك فالنظام السياسي الإسلامي: مجموعة القواعد والأحكام التي تنظم شؤون السلطة العامة وعلاقتها بالأفراد، وما يتعلق باختيار الحاكم وحقوقه وواجباته، من أجل تحقيق مصلحة العباد وعصمتهم من الفساد.

وفي ختام القول في هذه النقطة أن مدلول كلمة "سياسة" وظلالها في الفقه الإسلامي تدور حول الإصلاح وحسن التدبير، وقوة الإدارة، وتوجيه السلوك الإنساني الجماعي نحو الخير، وتوحيد الأمة ومقاومة الفساد ونفي الظلم، ووضع حد للفوضى، ووقف النـزاع، وقطع دابر الخصومات، وحماية مصالح الخلق، وتمكينهم من السعي على أقوا م وتوفير الأمن لأنفسهم وأعراضهم وأموالهم. وليس كما يتبادر على ذهن الإنسان الغربي بأن السياسة معناها الخداع والظلم وطلب السيطرة، والحكم، وإيذاء الخلق، واستعمال الحيل لهزيمة الخصم، والتغاضي عن سلوك أي وسيلة لتحقيق الهدف.[21]

وقد أجمع الفقهاء على وجوب تنصيب إمام من أجل تنفيذ خطاب الشارع المتعلق بالمكلفين والذي لا يتم تنفيذه إلا بقوة وإمارة، مثل إقامة الحدود ورفع راية الجهاد والذب عن المسلمين وحماية ثغورهم، ووقف النـزاع ورفع الخصومات وإقامة العدل بينهم، تأسيساً على فعل الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه من بعده.[22]

إن أهمية النظام السياسي تتجلى بتحقيق المقاصد الشرعية التي يقوم على رعايتها، وحفظها، والتي تنبثق من الوظيفة الكبرى للإنسان على وجه الأرض والتي خلق لها وأُعِد من أجلها. والتي تتلخص برعاية الوجود الإنساني وحفظ حياته ومقوماته، وما يتصل بذلك من حفظ النفس والنسل ودرء الاختلال والفساد عنها. ثم ينتقل واجب النظام السياسي بعد ذلك لتنظيم الجهد الإنساني وتطويره وتحسينه من أجل تحقيق مهمة الخلافة في الأرض والتي تتجلى في الإعمار، وسيادة العدل ونفي الظلم وتحقيق الرفاه الإنساني وفق ضوابط الشريعة ومقاصد الشارع الكريم بلا تفريط أو إفراط.

21 شريعتي، علي. **العودة إلى الذات**، ترجمة إبراهيم الدسوقي، القاهرة: الزهراء للأعلام العربي، 1986م، ص153.

22 الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **الاقتصاد في الاعتقاد**، القاهرة: مكتبة ومطبعة محمد صبح وأولاده، 1971م، ص118.

فتكون السلطة في الإسلام عبارة عن قوة موجهة لخدمة المنفعة الإنسانية العامة في الدنيا والآخرة. فالسلطة إذن وضعت لخدمة الإنسان وحفظ حياته وحفظ كرامته وإطلاق حريته وإرادته، وتوجيه طاقاته وقواه لتكون موافقة لمقاصد خلقه وإيجاده.

كما أن السلطة لم تشرع في الإسلام إلا من أجل استخدام القوة لمقاومة الاعتداء ونفي الظلم، ومواجهة من يستخدم القوة لاستعباد الجنس البشري وسلبهم حريا م وتقييد إراد م وهدر كرامتهم على مذابح النـزوات الفردية والمصالح الفئوية.

وهذا ما سوف نعرضه بعد قليل بشيء من التفصيل إن شاء الله.

2. العلاقة بين سلطة الحكم والحرية الإنسانية

إن جدلية العلاقة بين السلطة والحرية من أهم مشكلات ا تمعات البشرية عبر التاريخ، وبقيت هذه العلاقة الجدلية محلاً للتنظير، وتطوير الفكر السياسي، من أجل الإسهام في إيجاد حل لهذه الإشكالات المعقدة التي تظهر في تعسف صاحب السلطة في استخدامها وإساءة استعمالها، والتي تسبب في هدر الحريات ومصادر ا، وأن تكون السلطة دائماً في الجهة المناقضة للحرية والمعادية لها، مما جعل أنصار الحرية يتعرضون لبطش السلطة ومطاردة أرباب الحكم. فكيف يمكننا وصف العلاقة بين السلطة والحرية في النظام السياسي الإسلامي؟ وما هي الأسس التي نستطيع أن نبني عليها هذه العلاقة الجدلية؟

لقد سبق وأن بينا مكانة الحرية في الإسلام وأهميتها في الفقه الإسلامي من خلال عدة نقاط أهمها: الحرية والخلقة البشرية، الحرية والتكريم والحرية ومهمة الخلافة في الأرض، الحرية والعبادة والتكليف، الحرية والتغيير.

وإذا تم مقارنة ذلك أيضاً مع أهداف النظام السياسي ومقاصده العامة، نستطيع أن نقف على العلاقة بين الحرية والسلطة في الإسلام من عدد من الأسس منها أن الحرية والسلطة يصدران عن مصدر تشريعي واحد. فالله عز وجل الذي خلق الإنسان وكونه، ومنحه العقل والحرية والعصمة والذمة، ليكون قادراً على أداء الخلافة في الأرض، كما يريد الله. فالحريات الممنوحة للإنسان هي مقاصد وأحكام شرعية،

أرادها الله عز وجل وقدرها لتمكين الإنسان من إتمام التكليف الرباني على أحسن وجه، وهي تندرج في سلم الخطاب التكليفي بما يتعلق ا من مقاصد ضرورية وحاجية وتحسينية. كما أن جميع الأحكام المتعلقة بأمور الحكم والإدارة من حيث الإيجاد والتنظيم والضبط وحسن التدبير هي أحكام شرعية وضعها الله عز وجل لعباده من أجل إعانتهم على حسن التعبد، والقيام بالتكليفات على وجهها المقصود، لتحقيق ما أنيط بالإنسان من أمانة ووظيفة.

فالأحكام التي تنظم الحرية وتوجهها باتجاه تحقيق غايا ا ومقاصدها، والأحكام التي تنظم السلطة وأمور الحكم من أجل تنظيم الجهد الإنساني وتوجيه أعماله نحو تحقيق مقاصد خلقه وإيجاده، كلاهما من مصدر تشريعي واحد، فالله هو الذي خلق وهو الذي وضع القواعد والأحكام كلها، فمصدر التشريع واحد وفلسفة التشريع واحدة، والقواعد التشريعية المنظمة واحدة، وهذا يؤدي إلى عدم التناقض بين السلطة والحرية، وتفي التناقض بين الأحكام التي تنظم كلاً منهما، لأن الأحكام الشرعية لكليهما جاءت من شريعة واحدة، ومشرع واحد. قال تعالى: ﴿وَلَو كَانَ مِن عِندِ غَيرِ اللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اختِلَافاً كَثِيراً.﴾ (النساء: 82)[23] فيجب أن يكون التعامل معهما على قاعدة التوافق وعدم التعارض والتناقض. وإذا وجد تعارض ما، فهو ليس حقيقياً وإنما هو واقع في أذهان المكلفين، فيجب إزالته كما يزال التعارض بين الأحكام حسب علم أصول الفقه وقواعده المعروفة في هذا ا ال، بحيث يقدم الكلي على الجزئي، ويقدم الضروري على الحاجي، والحاجي على التحسيني، والقطعي على الظني، كما يتم ا لجمع بين الأدلة بتأويل سائغ تحتمله قواعد الفقه واللغة.[24]

---

23 قطب، سيد. **في ظلال القرآن**، ج2، بيروت: دار الشروق، 1982م، ص721.

24 يمكن مراجعة مبحث التعارض والترجيح في كتب أصول الفقه. انظر البخاري، عبد العزيز بن أحمد، كشف الأسرار، ج4، ص89، دار الكتاب العربي، بيروت، 1994م. وانظر الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، **المستصفى من علم الأصول**، ج2، تحقيق وتعليق محمد سليمان الأشقر، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997م، ص472،.

ويتم تطوير التدابير اللازمة في شؤون السلطة والحرية وفق الاجتهاد الشرعي المنضبط القائم على فقه المقاصد الشرعية المتفق عليها في الجملة، بحيث يكون قصد ا تهد تحقيق مقاصد الشارع الكريم أصلاً وتبعاً.[25]

ومن أسس العلاقة بين الحرية والسلطة أ ما تتفقان في الغايات والمقاصد الأصلية. فالدراسة السابقة لكل من مقاصد الحرية وإيجادها وحفظها وأخلاقها ومقاصد النظام السياسي العامة، تصل بنا إلى النتيجة القائلة أن كلاهما جاءا لتحقيق مقاصد شرعية أصلية، تندرج تحتها مجموعة من المقاصد التبعية؛ فكلاهما جاءا لتمكين الإنسان من القيام بمهمة الخلافة في الأرض، والتي شرف الله الإنسان بحمل أمانتها وأداء رسالتها، وكلاهما جاءا من أجل إتمام عبودية الإنسان لربه على مقتضى الاختبار والابتلاء الصحيح العادل، وكلاهما جاءا من أجل إتمام تكريم الإنسان بحفظ حياته وعقله وإرادته وآدميته وذمته، وتحريره من العبودية والخوف والظلم والعوز.

والحرية تسبق السلطة في الوجود وأولوية الاعتبار؛ فالحرية وجدت مع الإنسان منذ ولادته، وجعلت من مكوناته وفطرته، فقد خلق الله الإنسان حراً وأراده كذلك، وأما النظام السياسي فقد جاء تبعاً للوجود الإنساني من أجل حفظ وجوده وتنظيم حاجاته وتوجيه جهوده، بما يحقق مصلحة العباد في المعاش والمعاد. فالنظام السياسي جاء ليحفظ حرية الإنسان ويصو ا ويوجهها لغايا ا، وينظم ممارستها بحيث يمنع التظالم والتواثب، وينفي النـزاع المفضي إلى الفساد والضياع.[26]

والحرية ليست ناتجاً من نواتج السلطة، وليس ثمرة من ثمرات النظام السياسي، كما أ ا ليست منحة من صاحب السلطان والقوة، يمنحها وقتما يشاء ويقبضها وقتما يشاء، إ ا منحة من الله، وهبها الخالق الكريم للإنسان المكرم، فلا يملك أحد مصادر ا أو الانتقاص منها.

---

25 الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله. **غياث الأمم**، تحقيق مصطفى حلمي، فؤاد عبد المنعم، الإسكندرية: دار الدعوة، [د.ت]، ص133.

26 ابن جماعة، بدر الدين. **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**، تحقيق ودراسة فؤاد عبد المنعم، قطر: رئاسة المحاكم الشرعية، 1985م، ص48.

وهذا يفرض قاعدة على العلاقة القائمة بين السلطة والحرية: أن أي حكم أو إجراء تدبيري أو قانون أو نظام يصدر عن أصحاب السلطة والحكم يجب أن لا يتناقض مع حرية الإنسان ومقتضيا ا، ولا يتعرض لها بالسلب أو المصادرة، وإذا ناقضها أو صادرها فهو باطل لمناقضته قصد الشارع أصالة في إيجاد الحرية. ويقول الشاطبي: "كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة، وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل".[27] وعلى ذلك يجب أن نفقه مقصد تشريع السلطة الذي يقوم على حماية الحرية وحفظها وصيانتها، وليس على إيجادها أو منعها، لأن الإيجاد والخلق والمنح والمنع لله وحده.

إن حرية العباد ومجموع المكلفين مصدر السلطة، بمعنى أنه لا طريق لإيجاد السلطة إلا عبر الحرية، فأي تجمع بشري هو الذي يمنح السلطة لمن أراد بحريته، وينـزع السلطة ممن يشاء بحريته. إذن فإن الحرية قيد على السلطة ومهما ا، وليست السلطة قيد على الحرية ومقتضيا ا، وإذا كانت السلطة تأتي عن طريق الاختيار من الأمة،[28] فإن تأمين سلامة الحرية وحقيقة وجودها، يؤدي إلى سلطة صحيحة قائمة بواجبا ا على وجه صحيح خاضعة لرقابة الحرية خضوعاً صحيحاً. فالسلطة ناتج من نواتج الحرية الإنسانية التي أنتجت نشاطاً إنسانياً منظماً، وليست الحرية ناتجاً عن منتوجات السلطة ولا أثراً من آثارها.

3. الحرية في قواعد النظام السياسي الإسلامي

إن الدارس لأغلب قواعد النظام السياسي الإسلامي، يجد أ ا تتأسس على مبدأ الحرية، وتبنى عليها، وتنطلق منها، ويمكن الإشارة إلى ذلك من خلال الوقوف على بعضها.

وأول هذه القواعد هو سلطة الأمة فالله عز وجل جعل "السلطة" موع المكلفين، ولم يجعلها لشخص أو سلالة أو عشيرة أو جنس، ويلحظ ذلك من الخطاب

27 الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. **الموافقات**، ج2، شرح عبد الله دراز، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، بيروت: دار المعرفة، ص333،.

28 الجويني، إمام الحرمين عبد الله بن عبد الله، **غياث الأمم**، مرجع سابق، ص43.

التكليفي، فقد جاء عاماً للامة، فقد قال تعالى: ﴿والسارِق والسارِقَةُ فَاقْطَعوا أَيدِيهما،﴾ (المائدة: 38) ﴿الزانِيةُ والزانِي فَاجلِدوا كُل واحِدٍ منهما مِئَةَ جلْدةٍ.﴾ (النور: 2)

مع أن الحد يقيمه شخص واحد، ولكن الخطاب الشرعي جاء ليكلف الأمة كلها في ذلك، وهي تنيب عنها من يقيم الحد. وكذلك سائر الخطابات الشرعية التكليفية. وأهم مظاهر سلطة الأمة اختيار الإمام. والإمام هو رأس النظام السياسي وهو نائب الأمة في إدارة شؤو ا وحفظ مصالحها المتعلقة بالدين والدنيا، فقد عرف فقهاء السياسة الشرعية الإمامة بقولهم: "الإمامة موضوعة لحراسة الدين وسياسة الدنيا."[29]

وقد أجمعت فرق الأمة وأهل الملة على أن طريق ثبوت الإمامة هو الاختيار من الأمة، باستثناء فرقة الشيعة الإمامية التي تقول إن طريقها النص من صاحب الشريعة.[30] وإن كان طريق تعيين الإمام هو الاختيار من الأمة، فإن الاختيار يعني الحرية، إذ ينتفي معنى الاختيار إذا صحب بالإكراه. لأن الاختيار يقوم على إرادة مطلقة للمكلفين.

وقد تجلت هذه الإرادة بما تم التعارف عليه في الفقه الإسلامي وسمى "البيعة"، والبيعة هي العهد على الطاعة.[31] أو بمعنى آخر هي عقد ينعقد بين الأمة والإمام، يترتب عليه حقوق والتزامات متبادلة؛ فيترتب على الأمة واجب السمع والطاعة والنصرة والنصيحة للإمام، بينما يترتب على الإمام واجب تطبيق شرع الله وحماية دينهم وأرضهم وتوزيع فيئهم وإقامة العدل بينهم إلى آخر الواجبات المفروضة.

إن تكييف البيعة على أ ا عقد، يعني وجوب تطبيق مبدأ حرية التعاقد.[32]

والقاعدة الثانية من قواعد نظام الحكم في الإسلام هي الشورى، وهي واجب مؤكد من واجبات الإمام، كما أ ا حق من حقوق الأمة. ويتأكد حكم وجوب

---

29 الماوردي، ابو الحسن علي بن محمد. **الأحكام السلطانية**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1982م، ص5.

30 البغدادي، عبد القاهر بن طاهر. **أصول الدين**، ط3، بيروت: دار الكتب العلمية، 1981م، ص279.

31 ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. **المقدمة**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د.ت]، ص209.

32 السنهوري، عبد الرزاق. **فقه الخلافة وتطورها**، ص143، يرى الفقيه السنهوري أن البيعة عقد، وهو عقد منشئ للسلطة. بمعنى أن عقد البيعة هو الذي يمنح الشرعية لولي الأمر، ولا شرعية له دون بيعة.

الشورى من خلال قوله تعالى: ﴿وشاوِرهم ِفي الأمِر،﴾ (آل عمران: 159) وقال أيضاً: ﴿والذين استجابوا لر م وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم.﴾ (الشورى: 36) وحقيقة الشورى كما يعرفها الراغب الأصفهاني: "هي استخراج الرأي بمراجعة البعض إلى البعض.[33] أو كما يقول ابن قدامة: (هي استخراج الأدلة ومعرفة الحق.)[34]

إن الشورى في حقيقتها عبارة عن مداولة الآراء بين أهل الرأي والخبرة والحكم في مشورة الأمة ومصالحها العامة، ولذلك نجد أن الشورى لا تتحقق إلا بتوفير الحرية، بحيث يستطيع أن يعبر كل عضو من أعضاء مجلس الشورى عن رأيه بحرية تامة. ولو انعدمت الحرية لأهل الشورى بحيث لا يستطيعون التعبير عن رأيهم بأمان، لانتفى معنى الشورى وانتفى مقصودها. فلا شورى بدون حرية تمكن أهل الشورى من إبداء رأيهم، وما يعتقدون صوابه دون خوف أو وجل، أو رغبة أو رهبة.

وثالث هذه القواعد هو وواجب مراقبة الحاكم وتقويمه، وذلك أصل من أصول نظام الحكم. إذ لا يستقيم حكم بغير رقابة وتوجيه دائم من الشعب أو ممن يمثله، ورقابة الحاكم مطلوبة في الإسلام وواجبه، وليس هنا مجال بحث هذه المسألة، ولكن يمكن تأصيل رقابة الحكم وتقويمه على عدة أسس شرعية تتعلق بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الذي أكدته الآيات والأحاديث الصحيحة، قال تعالى: ﴿والْمؤمِنونَ والْمؤمِنات بعضهم أَولِياء بعضٍ يأْمرونَ ِبالْمعروفِ وينهونَ عنِ الْمنكَرِ.﴾ (التوبة: 71)

وقال رسول الله ﷺ: "والذي نفسي بيده لتأمرنّ بالمعروف، ولتنهون عن المنكر أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عقاباً منه، ثم تدعونه فلا يستجاب لكم."[35] فرقابة الحاكم إنما هي ثمرة من ثمرات واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والذي فيه

---

33 الأصفهاني، راغب. **المفردات**، بيروت: عالم الكتب، 1987، ص270.

34 ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد. **المغني**، ج9، مطبوعات رئاسة إدارات البحوث العلمية، مكتبة الرياض الحديثة، 1981م، ص52.

35 الترمذي، **الصحيح**، ج9، ص17، ابن ماجة، **السنن**، ج2، ص1327.

حفظ الأمة وديمومتها وإبعادها عن الهلاك؛[36] لأن الأمة التي تصل إلى حالة لا تستطيع أن نقول للظالم يا ظالم، فقد تودع منها، بمعنى قد أفلت وأفل نجمها.

كذلك فإن النصيحة،[37] سمة من سمات ا تمع المسلم الذي ينصح الأفراد بعضهم بعضاً، وتنصح الأمة أمامها وينصح الإمام أمته. والنصيحة ما هي إلا تمحيض الخير للمنصوح وإرادة الخير له من كل وجه، كما أن النصيحة تعتبر جوهر التدين وحقيقته، فقد ورد في الحديث الصحيح عن الرسول صلى الله عليه وسلم قوله: "الدين النصيحة، قلنا لمن يا رسول الله، قال: لله ولرسوله ولكتابه ولأئمة المسلمين وعامتهم."[38] ويعتبر هذا الحديث من الأحاديث الشاملة التي تحوي معان كثيرة على درجة كبيرة من الأهمية، وقد وضح النووي معانيه في شرحه على النووي. وما يهمنا هنا ما ورد حول نصيحة الأئمة التي تعتبر حقاً من حقوق الأمة، وواجباً من واجبا ا.

ويمثل فعل الصحابة رضوان الله عليهم أساساً شرعياً ثالثاً لرقابة الحكام، فقد خطب الخليفة الأول أبو بكر ﷺ بعد توليه الخلافة في أول خطبة له: "لقد وليت عليكم ولست بخيركم، إن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني..."[39] كما قال الخليفة الثاني عمر بن الخطاب ﷺ: "إذا رأيتم فيّ اعوجاجا فقوموني."[40]

نستنتج مما سبق أن رقابة الحاكم وتقويمه أصل من أصول النظام السياسي الإسلامي، وأن هذا الأصل يستند إلى الحرية التامة للأمة فلا تتحقق الرقابة إلا بجو مفعم بالحرية، يستطيع المسلم أن يصدع برأيه بقوة، ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر بجرأة، وينصح بما يراه صواباً وحقاً ولا سبيل إلى ذلك إلا بالحرية.

---

36 ابن تيمية، تقي الدين أحمد. **الحسبة**، بيروت: دار الكتاب العربي، 1967، ص59. انظر الحكيم، سعيد، **الرقابة على أعمال الإدارة**، دار الفكر العربي، ط2، 1987م، ص160 وما بعدها.

37 النصيحة من الفصل نصح: خاص، والناصح: الخالص، والنصح: نقيض الغش، وقال ابن الأثير: النصيحة كلمة يعبر بها عن جملة إرادة الخير للمنصوح له، وليس يمكن أن يعبر عن هذا المعنى بكلمة واحدة تجمع معناها، غيرها. انظر ابن منظور، لسان العرب، مادة نصح.

38 مسلم، **الصحيح**، ج3، ص36.

39 الطبري، **تاريخ**، ج3، ص203. ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة**: 27.

40 السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. **تاريخ الخلفاء**، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، 1952، ص130.

ونظام الحكم بما يملك من سلطة يتوجب عليه توفير هذه الحرية وحفظها وصيانتها، حتى يتم تحقيق مقصد الشارع في إيجاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مناط خيرية الأمة ﴿كُنتم خير أُمةٍ أُخرِجت لِلناسِ تأمرونَ بِالْمعروفِ وتنهونَ عنِ الْمنكرِ...﴾ (آل عمران: 110)

4. الحرية في مقاصد النظام السياسي الإسلامي وواجباته

تعد رعاية الوجود الإنساني وحفظ مقوماته وكرامته من أهم مقاصد النظام السياسي وأكثرها أولوية وذلك من أجل حفظ مقاصد الخالق الكريم في خلقه، وتحقيق حكمته. ويكون حفظ الإنسان بحفظ حياته وتأمين متطلبات استمرارها وحفظ عقله وحريته وإطلاق إرادته، لأنه لا سبيل لاكتمال الوجود الإنساني إلا ا.

وحفظ حرية الإنسان تظهر في كل عمل أو تدبير سياسي لتحقيق هذه الغاية، فلا سبيل لحفظ الحياة إلا بإزالة كل أنواع التهديد التي يشعر ا الإنسان عل نفسه وأهله وعياله وماله. والنظام السياسي معني بتحقيق هذا الهدف، بما يملك من سلطة وقوة؛ لأن الخوف بحقيقته ما هو إلا عامل من عوامل التهديد التي تسلب الإنسان حريته التامة. ومن هنا فقد عني الإسلام بتدبير النظام العقابي لكل من يعتدي على حياة الإنسان ومقومات عيشه وما الحدود والقصاص إلا لتحقيق هذه الغاية. ومن أهم وظائف النظام السياسي إقامة الحدود التي تتعلق بالاعتداء على الناس في أنفسهم وأعراضهم وأموالهم.[41]

ومن مقومات الوجود الإنساني تسهيل عمل الإنسان على الكسب والكدح من أجل تحصيل قوته وقوت عياله. وهذا يقتضي توفير الحرية الكاملة لكل قادر على الكسب أن يسير في مناكب الأرض ابتغاءً لفضل الله. وأن يملك حرية اختيار العمل واختيار الحرفة، واختيار المكان والجهة ولون الضرب في الأرض، في حدود ما شرع الله وأباح.[42] ويتضح في هذا ا ال تشريع الحرية الواسعة في طلب المباحات والتنعم في

---

41 ابن جماعة، **تحرير الأحكام**، ص67، ابن تيمية، **السياسة الشرعية**، ص71.

42 الماوردي، **نصيحة الملوك**، تحقيق خضر محمد خضر، الكويت: مكتبة الفلاح، 1983م، ص227.

الطيبات. قال تعالى: ﴿قُلْ من حرم زينةَ اللّهِ التي أخرج لعبادِهِ والْطيباتِ مِن الرزقِ قُلْ هِي للذِين آمنواْ في الْحياةِ الدنيا خالِصةً يوم الْقِيامةِ.﴾ (الأعراف: 32)

ولذلك نؤكد أن مهمة السلطة التشريعية في النظام السياسي الإسلامي أن تتوجه نحو إفساح الحرية الشريعية للناس في زيارة ثرو م وتنمية إنتاجهم عبر الطرق المشروعة، ويتأسس ذلك على القاعدة المأخوذة من الآية: ﴿يا أيها الذِين آمنواْ لاَ تحرمواْ طَيباتِ ما أَحل اللّه لَكُم ولاَ تعتدواْ إِن اللّه لاَ يحِب الْمعتدِين.﴾ (المائدة: 87)

ويسعى النظام السياسي إلى توفير الأمن الحياتي والأمن الغذائي والأمن السياسي بكل أنواعه وأقسامه، بحيث يسعى إلى بناء الحرية التامة. ولقد كان العقاب الذي شرع من أجل مقاومة الترويع والإرهاب في طرقات الناس ومعايشهم من أشد أنواع العقوبة: ﴿إِنما جزاء الذِين يحارِبونَ اللّه ورسولَه ويسعونَ في الأَرضِ فَسادًا أَن يقَتلُواْ أَو يصلبواْ أَو تقَطع أَيدِيهِم وأَرجلُهم من خِلافٍ أَو ينفَواْ مِن الأَرضِ.﴾ (المائدة: 33)

إن مهمة نظام الحكم الكبرى يجب أن تتوجه إلى حماية حرية العباد الكاملة، التي تجعلهم قادرين على السعي والتنقل دون خوف أو رعب أو إرهاب من كل من يملك القدرة على سلب حريات الناس بغير وجه حق. كذلك يعد تمكين الإنسان من ممارسة الدين والعبادة وحرية المعتقد من مقاصد النظام السياسي بعد حفظ الوجود الإنساني ورعايته كما أراد الله أن يحقق حرية الدين والعبادة والعقيدة.

فالوجود الإنساني ابتداء كان من أجل العبودية الحقة، بمعناها الشامل الذي وضحه ابن تيمية بقوله: العبادة مجموع الأفعال والأقوال الصادرة عن الإنسان. فالنظام السياسي وما يملك من سلطة يجب أن يهدف إلى تمكين الإنسان من التدين والقيام بالعبودية لتحقيق ما هو مركوز في فطرته وطبيعته وجبلته ونوازعه، والتي تتحقق من خلالها إنسانيته.[43] ولا يكون التدين ولا تتحقق العبودية إلا بتوفير الحرية الإنسانية الكاملة، ويستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿لاَ إِكْراه في الدينِ﴾ (البقرة: 256). فالله

[43] النجار، عبدالمجيد. **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل**، مرجع سابق، ص54.

عز وجل أمر أمراً قاطعاً محكماً، لا يحتمل نسخاً ولا خلافاً، أن الدين لا يكون بالإكراه وسلب الإرادة ومصادرة الحرية.

وإن حقيقة العبودية هي أضخم حقيقة كونية لا تستقيم الحياة إلا ا وبدون إدراكها واستيفائها تنقلب الحياة إلى فساد وبؤس وضنك، ومن هذه الحقيقة يستمد الإنسان وجوده ووظيفته، وكرامته، وإحساسه، ومشاعره وقيمة أفعاله ونشاطاته، ويبتعد عن العبثية واللهو، ويتخلص من القلق والتوتر والضياع، ويشعر بارتباطه بخالق الكون وما فيه، ويحس برعايته وفضله، وصلته الدائمة وعنايته الفائقة.

يقول سيد قطب في شرح قوله تعالى: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِينِ﴾: "في هذا المبدأ - مبدأ لا إكراه في الدين- ينجلي تكريم الله للإنسان، واحترام إرادته وفكره ومشاعره، وترك أمره لنفسه، فيما يختص بالهدى والضلال وفي الاعتقاد وتحميله تبعة عمله وحساب نفسه، وهذه هي أخص خصائص التصور الإنساني. إن حرية الاعتقاد هي أول حقوق الإنسان، التي يثبت له ا وصف "إنسان"، فالذي يسلب إنساناً حرية الاعتقاد إنما يسلبه إنسانيته ابتداءً، ومع حرية الاعتقاد حرية الدعوة والعقيدة، والأمن من الأذى والفتنة، وإلا فهي حرية بالاسم لا مدلول لها في واقع الحياة."[44]

ومن هنا يمكن القول إن "الدين الإسلامي" وحده الذي ضمن حرية التدين للمخالفين نصاً وديانةً، فالدين نفسه يأمر أتباعه أن يتركوا الناس وما يدينون. ولذلك يعتبر الدين الإسلامي ضمانة اعتقادية وعملية لحرية الأديان المختلفة، ولكن أكثر الناس لا يعلمون، إذ ليس من المعقول أن الإسلام يستنكر على الذين يقهرون الناس ويصادرون حريتهم في العبادة، ثم يعمد إلى قهر الناس وسلبهم حريا م إذا استلم السلطة!

والقيام على مهمة الخلافة في الأرض وتحقيق العمران ونشر العلم من المقاصد الأخرى للنظام السياسي الإسلامي وما يملك هذا النظام من سلطة وقوة إنما تعمل على تسهيل مهمة الإنسان ووظيفته الكبرى في الحياة وهي الخلافة في الأرض، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ ربك لِلْمَلاَئِكَةِ إِني جاعِلٌ فِي الأَرضِ خَلِيفَةً.﴾ (البقرة: 30) وقد

[44] قطب، سيد. **في ظلال القرآن**، ج1، ص291. وانظر تفسير الذاريات كذلك، ج6، ص3386.

أسلفنا أن مهمة "الخلافة" اقتضت اختصاص الإنسان بالعقل والحرية، لأن بقية الكائنات مقهورة على القيام بأعمالها ووظائفها، وأما الإنسان فقد وهبه الله العقل واختصه بالحرية ليتمكن من التفاعل مع موجودات الكون بالمبادرة والخبرة والعمل والنظر والبحث والتقويم والاختبار.

فالإنسان الذي سلبت إرادته وتعطلت قواه، لا يستطيع تحمل مسؤوليته ولا القيام بوظيفته، ويصبح إنساناً كلاً، كائناً مقهوراً كبقية الكائنات التي تحتاج إلى توجيه وتنظيم وتفعيل من غيرها.

لقد أراد الله لهذا الإنسان أن يكون سيداً، وسخر له الأسباب التي تمكنه من حمل الرسالة وأداء الأمانة. ﴿وسخر لَكُم ما فِي السماواتِ وما فِي الْأَرضِ جمِيعًا منه...﴾ (الجاثية: 13)

إن النظام السياسي وما يملك من سلطة يتحمل عبء المسؤولية في إيجاد الحرية الكاملة التي تمكن الإنسان من حمل أمانته وأداء رسالته بقوة وإرادة وعزم وقدرة. وعلى النظام السياسي أن يزيل العوائق التي تحول بين الإنسان وأداء مهمته العظيمة ووظيفته الربانية الكريمة اتي تعطيه معنى الإنسانية ومعنى الحياة الحقيقي.

إذن نستطيع القول: إن السلطة شرعت من أجل وحماية الحرية وحفظها ودرء ما يقهرها، وإزالة كل عائق أمام انطلاقتها وتسهيل أدائها، على النحو الذي يريده الخالق الحكيم، بدفعها نحو تحقيق الإعمار ونشر الرفاه وتعميم الخير على جميع مخلوقات الكون.

إن النظام السياسي يهدف إلى توجيه السلوك البشري وتنظيم الجهد البشري في إيجاد ـضة عمرانية راقية، تسهل حياة الإنسان، وتوفر وقته وجهده، وتحقق الرفاه المعيشي والرخاء الاقتصادي. وهذا يتطلب نشر العلم وتحفيز العقل على الإبداع والابتكار والتنافس في تسخير ما سخره الله في الخير والنفع.

كما أن النظام السياسي يجب أن يتولى عبء تحرير العقول من الخرافات والأساطير، والتقليد الأعمى، كيما ينطلق العقل باحثاً مستشكفاً وفق المنهج العلمي الأصيل الذي رسمه القرآن الكريم وذلك عبر تبني نظام تعليمي تحرسه السلطة يقوم

على حض العقل على النظر والتدبر والتفكر في الكون ﴿قُلْ سِيرواْ فِي الأَرضِ ثُم انظُرواْ كَيف كَانَ عاقِبةُ الْمكَذِّبِين،﴾ (الأنعام: 11) ﴿الَّذِين يذْكُرونَ اللّه قِياماً وقُعوداً وعلَى جنوبِهِم ويتفَكَّرونَ فِي خلْقِ السماواتِ والأَرضِ...﴾ (آل عمران: 191) واتباع الوسائل الصحيحة في تحصيل المعلومة والوصول إلى الحق ﴿ولاَ تقْف ما لَيس لَك بِهِ عِلْم...،﴾ (الإسراء: 36) وتجنب الطرق الخاطئة التي لا توصل إلى الحقيقة ﴿...إِن يتبِعونَ إِلَّا الظَّن وإِنَّ الظَّن لَا يغنِي مِن الْحقِّ شيئاً،﴾ (النجم: 28) وترسيخ طريق إثبات الحقائق بالبرهان والأدلة. ﴿...قُلْ هاتواْ برهانكُم...﴾ (البقرة: 111) وأخيراً الحض على استعمال أدوات الفحص والاختبار للتأكد من الحقيقة ﴿يا أَيها الَّذِين آمنوا إِن جاءكُم فَاسِق بِنبأٍ فَتبينوا.﴾ (الحجرات: 6)

إن نشر العلم، وطلب العلم والتعليم، وتشجيع الإبداع، وإطلاق العقل من جميع القيود والأسر التي تحد من التفكير لا تتم إلا بحال ينعم الناس فيه بالحرية التامة التي يسهر النظام السياسي على توفيرها وحفظها وصيانتها بما يملك من سلطة وقوة موجهة في مجال الخير والتي تتمثل بأوجه كثيرة منها حرية العلم والتعلم، واختيار التخصص الذي يناسب طبعه ويوافق رغبته في أي مجالات العلم النافعة على صعيد الكون والإنسان، وحرية السفر والتنقل من أجل الاطلاع والبحث والاكتشاف ﴿قُلْ سِيرواْ فِي الأَرضِ ثُم انظُرواْ...﴾ (الأنعام: 11) ﴿...فَامشوا فِي مناكِبِها...،﴾(الملك: 15) وحرية الحوار والنقاش والجدال ﴿...وجادِلْهم بِالَّتِي هِي أَحسن...﴾ (النحل: 125) حرية التعارف بين الأفراد والشعوب، وحرية الاتصال الثقافي وحرية التعاون في كل ما ينفع الناس ﴿...وتعاونواْ علَى الْبر والتقْوى ولاَ تعاونواْ علَى الإِثْمِ والْعدوانِ...﴾ (المائدة: 2)

ومن أهم ما اتفق عليه العلماء في تحديد مقاصد النظام السياسي هو إقامة العدل ونفي الظلم؛ لأن العدل ضمانة استمرار الوجود الإنساني الحقيقي الذي يخلو من الفساد والظلم والنـزاع والتواثب.[45] قال تعالى: ﴿... ولَولاَ دفْع اللّهِ الناس بعضهم بِبعضٍ لَّفَسدتِ الأَرض...﴾ (البقرة: 251) وقال تعالى: ﴿...ولَولا دفْع اللهِ الناس

---

[45] الغزالي، أبو حامد. **الاقتصاد في الاعتقاد**، القاهرة: مكتبة ومطبعة محمد صبحي وأولاده، 1971، ص119.

بعضهم ببعضٍ لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرًا...﴾ (الحج: 40)

ويقصد هنا أنه لولا ما سخر الله عز وجل من تمكين بعض العباد بدفع الظالم ووقف الاعتداء، لأدى ذلك إلى الفوضى والدمار والفساد المفضي إلى الهلاك. ويتجلى مقصد إقامة العدل ونفي الظلم بحفظ حرية العباد وصيانتها من الاعتداء والتجاوز من أصحاب القوة والسلطان.[46] يقول بدر الدين بن جماعة: "وقد اتفقت شرائع الأنبياء وآراء الحكماء والعقلاء أن العدل سبب لنمو البركات ومزيد من الخيرات، وأن الظلم والجور سبب لخراب الممالك واقتحام المهالك ولاشك عندهم في ذلك."[47] ويقول ابن القيم: "فان الله سبحانه أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط وهو العدل الذي قامت به الأرض والسموات. فإن ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه."[48]

وما العدل في حقيقته إلاّ إقامة الحرية، وتمكين العباد من القيام بتكاليفهم، وعبادا م، وتسهيل معايشهم، وإزالة القهر والخوف الذي ينغص عيشهم وحيا م، أو يحد من سعيهم وكسبهم، أو يحرمهم مما أباح الله لهم من الطيبات والزينة.

ومما يستحق النظر أيضاً في علاقة النظام السياسي بالحرية مسألة الجهاد، إذ أن النظام السياسي ينظم أمر الجهاد من أجل حماية الحرية. وربما تكون مسألة القتال واستخدام القوة من أهم القضايا التي تستحق البحث للوقوف على تأثر الحرية ذا المبدأ الذي يؤدي إلى استنتاج متسرع أن استخدام القوة مناقض للحرية. ولكن التأني في الوقوف على مشروعية القتال ومقاصده وأهدافه يتبين بوضوح أن الجهاد شرع من أجل تحرير الناس، وليس من أجل مصادرة الحريات وقهر العباد. فهدف الجهاد ابتداءً

46 يقول الطرطوشي: "إنه لولا أن الله تعالى أقام السلطان في الأرض بدفع القوي عن الضعيف، وإنصاف المظلوم من ظالمه، لتواثب الناس بعضهم على بعض، فلا ينتظم لهم حال، ولا يستقر لهم قرار، فتفسد الأرض ومن عليها". سراج الملوك، ص145.

47 ابن جماعة، بدر الدين. **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**، تحقيق فؤاد عبد المنعم أحمد، الدوحة: مطابع الدوحة الحديثة، 1984، ص70.

48 ابن القيم، محمد بن أبي بكر. **الطرق الحكمية**، تحقيق محمد حامد الفقي، بيروت: دار الكتب العلمية، [د.ت]، ص14.

مشتق من هدف وجود المسلم الذي يقوم على رفع كلمة الله وذلك بتبليغها إلى البشر بحرية، وهذا يقتضي عرض دعوة الله على الناس في جو تسوده الحرية بحيث يستطيعون سماع ما يعرض وفهمه ومناقشته ومن ثم القبول أو الرفض. والقتال يقصد منه رفع القهر والإكراه عن الناس حتى يقولوا كلمتهم بحرية، ومصدر القهر يكون دائماً من أصحاب السلطة التي يتمسك ا أصحاب المصالح الذين يمنعون الناس من سماع كلمة الحق أولاً ويمنعو م من الاستجابة لها ثانياً بالقوة والقهر والعنف والكبت والإكراه.

ولذلك روي عن ربعي بن عامر الذي كان في جيش سعد بن أبي وقاص الذي ذهب لفتح العراق، أنه قال مجيباً على سؤال رستم: ما الذي أتى بكم إلينا؟! قال: جئنا لنخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده، ومن ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام."[49] فقد لخص أهداف الجهاد بعرض دعوة الله على الناس، ليؤمن من يشاء ويرفض من يشاء دون قهر أو قمع أوكبت، تصديقاً لقول الله تعالى: ﴿وقُلِ الْحق مِن ربكُم فَمن شاء فَلْيؤمِن ومن شاء فَلْيكْفُر...﴾ (الكهف: 29) ولا يهدف الجهاد إلى إدخال الناس في دين الإسلام عنوة وقهراً لأن ذلك مخالف لقول الله تعالى: ﴿لاَ إِكْراه فِي الدينِ.﴾ (البقرة: 256) وإنما يهدف إلى إزالة كل عوامل القهر والتسلط التي تمنع الناس أن يكونوا أحراراً في اتباع ما يرونه حقاً بمحض إراد م، وفكرهم وما توصلت إليه عقولهم، بالحوار والجدال بالتي هي أحسن.

وأخيراً فإن النظام السياسي يحمي منظومة القيم الإسلامية ويحرسها. ولا يكتمل المفهوم النظري لبحث الحرية في النظام السياسي إلاّ بإتمام هذه الجزئية المتعلقة بدور النظام السياسي في حفظ منظومة القيم، التي تشكل العمود الفقري لشخصية الإنسان المعنوية. وسبب ذلك أن كل المباحث والمطالب السابقة قامت على فكرة هدف النظام السياسي بحراسة حرية الإنسان وصيانتها، وهذا يؤدي إلى القول: إن الحرية الممنوحة للإنسان قد تؤدي إلى التعارض والتناقض والفوضى، مما يكون سبباً في الهلاك والفساد!

---

49 الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**.

والحرية الممنوحة للإنسان من الخالق، وضعت لحكمة وتحقيق غاية، فلا يصلح استخدامها الاّ فيما وضعت له، ولذلك يقول الشاطبي: الإنسان مستخلف عن الله في نفسه وأهله وماله، وكل ما وضع تحت يده، فكان المطلوب منه أن يكون قائماً مقام من استخلفه بأن يجري أحكامه ومقاصده مجاريها.[50]

والله سبحانه الذي وهب الحرية للإنسان وجعلها مركوزة في فطرته هو الذي وضع أحكامها وضوابطها وغايا ا وأهدافها، وكيفية استعمالها، وعاقبة ما يترتب على ممارستها من مآلات، وهو وحده الذي يعلم صلاحها وفسادها. والشريعة تؤخذ كلها جملة، فلا يصلح أخذها أجزاء وتفاريق، وأن يأخذ المكلف ما يشاء ويدع ما يشاء، ولذلك فإن صلاح الإنسان متوقف على كمال الامتثال لعموم الشريعة،

وبناء على ما سبق، فان الله عز وجل الذي خلق الإنسان ووهبه العقل والحرية، هو الذي أمر ببناء شخصية الإنسان المعنوية، عبر بناء منظومة القيم الثابتة، التي تشكل المرجعية الاجتماعية الموحدة، وهذه القيم ثابتة ومستقرة، لا تتغير ولا تتبدل، ولا تخضع لتغيرات الزمن وعاديات الدهر، لأ ا مستمدة من شرع الله وليس من وضع الإنسان وما يكتنفه من نقص وما يعتوره من ظروف متغيرة.

وهذه القيم تمثل القطعيات التي جاءت على شكل قواعد عامة وكليات شاملة، وأصول ثابتة، لا اختلاف فيها، وليست محلاً للاجتهاد، وهي مرجع الخلاف وأصل الاجتهاد لكل ما يجوز الاجتهاد فيه، فيجب رد الفروع إلى الأصول، والظنيات إلى القطعيات والجزئيات إلى الكليات، والأحكام إلى المقاصد والغايات.

كما أن هذه القيم توجه سلوك الإنسان وتنظمه، و ذبه وتجعله يسير في محصلة نافعة ترتد على الفرد والجماعة بالخير والنفع، وتضبط التعامل القائم بين الأفراد فيما بينهم، ونضبط تعاملهم مع كل عناصر الوجود. فهي تنظم تعامل الفرد مع خالقه، وتنظم تعامله مع نفسه وذاته وتنظم تعامله مع الآخرين وا تمع المحيط من أقرباء وأصدقاء وأعداء، وتنظم تعامله مع مخلوقات الكون كافة من نبات وحيوان وماء وغاز، وتنظم تعامله مع الزمن، وعالم الغيب. ويتشكل من ذلك ثقافة عامة شاملة

[50] الشاطبي، **الموافقات**، ص331، 332.

متوازنة يتسم ا أفراد ا تمع على العموم والغالب، قائمة على مصادر الشريعة والاعتقاد، وما يلحقه من دور العقل الجمعي المبني على العلم والمعرفة.

وفي ختام هذه الجولة السريعة نصل إلى أمرين مهمين: أولهما أنّ حرية الإنسان الفردية تنضبط لديه برقابة داخلية عبر بناء ذاته، عقلاً ونفساً وروحاً وجسماً وفق قواعد الشريعة التي تراعي الخلقة الإنسانية والتكوين الآدمي (الفطرة). والأمر الثاني أنّ الحرية الاجتماعية تنضبط عبر بناء منظومة قيم معرفية تصنع اتجاهات وسلوكات جماعية متفقة، عبر ثقافة عامة غالبة، تنفي التناقض والتعارض، وتحترم الاختلاف المشروع والإيجابي الهادف.

الخاتمة:

تمثل الحرية مرتبة متقدمة في مقاصد الشريعة الإسلامية، ويمكن إضافتها إلى المقاصد الضرورية، إذ هي عنصر مركوز في الفطرة البشرية، كما العقل، وتعد مناط الابتلاء الرباني القائم على إطلاق الإرادة الإنسانية. والحرية منحة من الله للإنسان. وهي من تكريم الله للإنسان المكلف بالعبادة والخلافة في الأرض، وهي خاضعة لأحكام الشريعة حفظاً ومقصداً وممارسة. وقد وجد النظام السياسي من أجل رعاية الوجود الإنساني وحفظ حياته وعقله وحريته، وتنظيم الجهد الإنساني من أجل تحقيق المهمة الإنسانية الكبرى في الكون.

وتنبثق الحرية والسلطة من مصدر تشريعي واحد، وتنظمهما شريعة واحدة، ويتفقان في الغاية الكبرى والمقاصد العامة، فلا تناقض بينهما ولا تعارض ولا تصادم.

وقد وجدت الحرية مع الإنسان قبل إيجاد السلطة، فالسلطة تخدم الحرية وتحفظها وترعاها، وتعمل على تحقيق حكمتها التشريعية، فالسلطة مقصودة تبعاً، وما قصد تبعاً يجب أن لا يقود على الأصل بالإبطال.

وتتجلى آثار الحرية في قواعد النظام السياسي الإسلامي في معظم مقاصده وواجباته، وهي تشكل معياراً على أداء صاحب السلطة والحكم، فمن أهم مقاصد

النظام السياسي الإسلامي حفظ الحرية الإنسانية ودرء الاختلال عنها بما يملك من قوة السلطة، من أجل تحقيق وظيفتها ومقصدها التشريعي العام.

وكشفت هذه الدراسة عن بعض الأسئلة والإشكاليات التي تحتاج إلى مزيد من البحث والدراسة، ومن أهمها:

- ضرورة إجراء دراسة مقارنة بين موقع الحرية في النظام السياسي الإسلامي والأنظمة السياسية الأخرى، المنبثقة من النظرة الاشتراكية والنظرة الرأسمالية من حيث الفلسفة التشريعية والقدرة على معالجة إشكالية العلاقة بين السلطة والحرية.
- توضيح مسألة استيعاب النظام السياسي الإسلامي لأصحاب الديانات الأخرى والمخالفين في الفكر، في إطار إنساني عام، ينتفي فيه الظلم والقهر والإبعاد والاستعباد.

ويجدر في ختام هذا البحث توجيه توصية إلى المنظمات والحركات العاملة في مجال نشر الإسلام و ـدف إلى استئناف الحياة الإسلامية، أن تقدم النظام السياسي الإسلامي بجوهره الحقيقي الهادف إلى حفظ حرية الإنسان وصيانتها، ودرء كل عوامل القهر المنبثقة من السلطة، بحيث يشعر كل فرد يعيش في الكرة الأرضية أن الإسلام يمثل الإطار السلمي الحقيقي لكل بني البشر.

حرية الأقليات غير المسلمة في العالم الإسلامي

محمد عمارة[*]

تمهيد:

في تفسير الإمام النسفي (710هـ/1310م) مدارك التنـزيل وحقائق التأويل، تعليل لحكمة التشريع في قول الله سبحانه وتعالى: ﴿ومن قَتلَ مؤمِنا خطَأً فَتحرِير رقَبةٍ مؤمِنةٍ﴾ (النساء : 92). ولماذا كانت الحرية والتحرير هي المقابل للقتل والإماتة، يقول "النسفي" فيه: "إنه -أي القاتل- لما أخرج نفساً مؤمنة من جملة الأحياء، لزمه أن يدخل نفساً مثلها في جملة الأحرار، لأن إطلاقها من قيد الرق كإحيائها، من قِبل أن الرقيق ملحق بالأموات."[1]

وهذا الفكر الذي يساوي بين الحرية والتحرير وبين الحياة والأحياء، لأن الرق والعبودية -في نظره- موت وموات، والذي عرفته الحضارة الإسلامية قبل معرفة الغرب للنهضة والحرية والتنوير، ورغم تراث الإغريق الذي يكرس الرق والعبودية، باعتبارهما "الطبيعة والضرورة" المحققة لحياة "الأحرار"! هذا الفكر الذي سطره "النسفي" لم يكن مجرد اجتهاد فكري، أو محض إبداع بشري، وإنما كان التفسير والتطبيق للوحي القرآني، الذي جعل جماع رسالة الرسول الخاتم محمد بن عبد الله ﷺ، تحطيم الأغلال التي تقيد حريات الإنسان ﴿الذِين يتبِعونَ الرسولَ النبِي الأُمي الذِي يجِدونه مكْتوبا عِندهم فِي التوراةِ والإِنجِيلِ يأمرهم بِالْمعروفِ وينهاهم عنِ الْمنكَرِ ويحِل لَهم الطيباتِ ويحرم علَيهم الْخبائِثَ ويضع عنهم إِصرهم والأَغْلالَ الَتِي كَانت علَيهِم.﴾ (الأعراف: 157)

---

[*] دكتوراه في الفلسفة، مؤلف ومحقق ومفكر إسلامي من جمهورية مصر العربية.

[1] النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد. **مدارك التنـزيل وحقائق التأويل (تفسير النسفي)**، القاهرة: المطبعة الحسينية، 1344هـ/1925م، ج1، ص189.

ولأن الإسلام دين ودولة، ومجتمع وأمة، واجتماع وحضارة ونظام، فلقد تحول قرآنه إلى ممارسات وتطبيقات وتاريخ ومعاملات، ولم يقف عند حدود الآيات التي تتلى في الصلوات، ولا النظريات والفلسفات؛ لقد حرر الضمير الإنساني من الإكراه الديني، وحررت فتوحات دولته شعوب الشرق من الطغيان الذي قهرها وقهر حضارا ا وديانا ا عشرة قرون، ثم ترك جماهير هذه الشعوب وما يدينون.

ولقد ظل التنوع الديني -في الديانات السماوية والوضعية- وكذلك التنوع الفلسفي والمذهبي والفكري، في الحضارة الإسلامية والتاريخ الإسلامي شاهد صدق على هذه "الثورة الإصلاحية" التي أنجزها الإسلام في ميدان الحرية والتحرير لضمير الإنسان؛ بينما ضاقت حضارات أخرى حتى بالاختلاف المذهبي داخل الدين الواحد! فقامت فيها الحروب الدينية التي امتدت قروناً، والتي أبيد فيها 40% من شعوب وسط أوربا، وذلك فضلاً عن المآسي الدموية لمحاكم التفتيش!

ولقد شهد بكل ذلك المنصفون من غير أبناء الإسلام، بل وكتبوا فيه أكثر مما كتب أبناء الإسلام! ومع كل ذلك، رأينا ونرى في -واقعنا المعاصر- مشاريع الهيمنة الغربية تفتري على الإسلام أنه يضيق بالحرية، وخاصة حريات الأقليات غير المسلمة التي تعيش في ديار الإسلام، وذلك لاتخاذ هذه الافتراءات ذرائع لاختراق الأمن الوطني والقومي والحضاري للشعوب الإسلامية من خلال ثغرات هذه الأقليات؛ إ م يتحدثون عن حرية الأقليات بينما يحرمون الأمة كلها من حريتها الفطرية في تقرير المصير!

لذلك كانت هذه الدراسة -عن "الأقليات غير المسلمة في العالم الإسلامي"- ضرورية لفضح هذه الأكاذيب، بتقديم حقائق الموقف الإسلامي -النظري والتطبيقي- من قضية الحرية التي قررها الإسلام وطبقتها حضارته وصانتها أمته لهذه الأقليات.

إ ا درس في الحرية التي جعلها الإسلام فطرة معادلة للحياة، والتي طبقها المسلمون عبر تاريخ الإسلام.

أولاً: مفهوم الأقلية

مصطلح "الأقلية"، في استخداماتنا الثقافية والاجتماعية الحديثة والمعاصرة، مصطلح وافد من المفاهيم الغربية التي وفدت إلى واقعنا الثقافي والاجتماعي منذ الاحتكاك بين حضارتنا الإسلامية والحضارة الغربية في العصر الحديث. لذلك، فهو مصطلح محمل بالمعاني والظلال "العنصرية -الإثنية- والعرقية" التي ارتبط بها في الثقافة الغربية، عندما استخدم للتعبير عن "الأفراد الذين يعتبرون أنفسهم، أو يعتبرهم الآخرون، مشتركين في بعض السمات والخصائص التي تميزهم عن التجمعات الأخرى في مجتمع يستطيعون في إطاره تطوير سلوكهم الثقافي الخاص."[2]

فالأقلية -"الإثنية"- بهذا المفهوم الغربي، ليست مجرد أقلية عددية، ولا هي بالأقلية السياسية، وإنما هي أقلية لها "هوية ثقافية" مختلفة عن الهوية الثقافية لأغلبية المجتمع الذي تعيش فيه، وهويتها الثقافية هذه عادة ما تتطور في اتجاه متميز أو مختلف عن الهوية الغالبة على أغلبية المجتمع الذي تعيش فيه. ولذلك، ولهذا السبب، نفهم رفض أقباط مصر -وهم أقلية عددية- ورفضنا معهم، إطلاق مصطلح "الأقلية"، بهذا المفهوم الغربي عليهم.. فهويتهم الثقافية والقومية والحضارية -بل وحتى الأصول العرقية- هي ذاتها هوية الأغلبية المسلمة وأصولها. ومن هنا كان الصدق وكانت الإصابة لقول "الأنبا موسى" -أسقف الشباب بالكنيسة الأرثوذكسية المصرية "نحن كأقباط، لا نشعر أننا أقلية، لأنه ليس بيننا وبين إخواننا المسلمين فرق عرقي "إثني"، لأننا مصريون، يجري فينا دم واحد من أيام الفراعنة- ومن جهة الهوية العربية، فنحن نحيا العربية لأنها هويتنا الثقافية. والثقافة الإسلامية هي السائدة الآن. وأي قبطي يحمل في الكثير من حديثه تعبيرات إسلامية، يتحدث بها ببساطة ودون شعور بأنها دخيلة بل هي جزء من مكوناته. نحن أقلية عددية فقط، وهذا لا يجعلنا نشعر أن هناك شرخاً بيننا وبين إخواننا المسلمين كما أننا لا نشعر بشعور الأقلية البغيض الذي يعاني من غيرنا."[3]

---

2 مارشال، جوردن. **موسوعة علم الاجتماع.** المجلد الأول - مادة "اثنية" (سلالة). ترجمة: أحمد عبد الله زايد، زملاؤه، القاهرة، 2000م.

3 إبراهيم، سعد الدين. **الملل والنحل والأعراق.** القاهرة، 1990م، ص 529 – 534.

ومن الأمور الهامة، والجديرة بالملاحظة والاعتبار، أن تراثنا الإسلامي، الديني منه والحضاري والتاريخي، وكذلك اللغوي، لم يعرف استخدام مصطلح "الأقلية" بهذا المفهوم الوافد، وإنما عرفه فقط بمعناه اللغوي، أي الأقلية العددية، في مقابل الأكثرية العددية، دونما أي مفاضلة أو تمييز بسبب هذه الكثرة أو القلة في الأعداد. بل لقد كثر الحديث في القرآن الكريم عن ارتباط الكثرة بقلة العلم وبقلة الإيمان: ﴿فَقَسَت قُلُوبهم وكَثِير مِنهم فَاسِقُونَ﴾ (الحديد: 16)، ﴿ولَكِن أَكْثَر الناسِ لاَ يؤمِنونَ﴾ (هود: 17)، ﴿ولَكِن أَكْثَر الناسِ لاَ يشكُرونَ﴾ (البقرة: 243)، ﴿وإِنْ تطِع أَكْثَر من فِي الأَرضِ يضِلوك عن سبِيلِ اللهِ﴾ (الأنعام: 116) ﴿ولَكِن أَكْثَر الناسِ لاَ يعلَمونَ﴾ (الأعراف: 187) ﴿لَقَد جِئْناكُم بِالْحق ولَكِن أَكْثَركُم لِلْحق كَارِهونَ﴾ (الزخرف: 78) ﴿مِنهم الْمؤمِنونَ وأَكْثَرهم الْفَاسِقُونَ﴾ (آل عمران: 110) ﴿يفْترونَ علَى اللهِ الْكَذِب وأَكْثَرهم لاَ يعقِلُونَ﴾ (المائدة: 103) ﴿ولَكِن أَكْثَرهم يجهلُونَ﴾ (الأنعام: 111)

فلم تكن الكثرة ميزة دائماً، بل لقد ارتبط مصطلحها، في الكثير من الاستخدامات، بالصفات السلبية. وعلى العكس من ذلك، ارتبط مصطلح القلة والأقلية -غالباً- في التعبيرات القرآنية بالصفات الإيجابية: ﴿وقَلِيلٌ مِن عِبادِي الشكُور﴾ (سبأ: 13) ﴿إِلا الذِين ءَامنوا وعمِلُوا الصالِحاتِ وقَلِيلٌ ما هم﴾ (ص: 24) ﴿كَم مِن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبت فِئَةً كَثِيرةً بِإِذْنِ اللهِ﴾ (البقرة: 249) ﴿ومن ءَامن وما ءَامن معه إِلا قَلِيلٌ﴾ (هود: 40)

فالأكثرية والأقلية مصطلحان يستخدمان بمعنى الكثرة العددية، فقط لا غير، دونما أية ظلال مفهومية لصيقة بالكثرة أو القلة، وإنما العبرة بالمعايير التي تجتمع عليها وتؤمن بها وتنتمي إليها الأكثريات والأقليات. فالمدح والذم، والإيجاب والسلب، والقبول والرفض إنما هو للمعايير والمكونات والهويات والمواقف، ولا أثر في ذلك للكثرة أو القلة في الأعداد.

وانطلاقاً من هذه الحقيقة رأينا الإسلام، وتراثه الفكري والحضاري، قد تميز عن الأنساق الفكرية، والحضارية التي مايزت بين الأعراق والأجناس، وأقامت علاقات "النفي للآخر" الديني واللغوي (القومي) فلقد نظر الإسلام، أولاً بالدرجة الأولى، إلى (الجوامع) –الجامعة- وذلك دون أن يهمل "التمايزات" -المميزة، وإنما سلك التمايزات والاختلافات في إطار الجوامع الموحدة، على نحو من الوسطية الجامعة، التي لا تجور على "الجوامع"

فتؤدي إلى "التشرذم" والتشظي والتفرقة"، ولا تجور على "التمايزات والاختلافات" فتقضي إلى "قهر هذه التمايزات" ونفي الاختلافات.

فالإنسانية كلها قد خلقها الله، سبحانه وتعالى، من نفس واحدة، ثم شاء لها التنوع والاختلاف، إلى ذكرانٍ وإناث، وشعوبٍ وقبائل، وألسنة ولغات وقوميات، وألوان وأجناس، وملل ونحل وشرائع وأديان ومناهج وثقافات وحضارات، وأعراف وتقاليد وعادات، في إطار "جامع الإنسانية الواحدة". ونفس المنهاج، قد حكم الرؤية الإسلامية في النظر إلى "الأمة، ورعية الدولة." فجامع الأمة هو الرابط الذي يظل التنوع والاختلاف في العقائد والشرائع الدينية وفى الشعوب والقبائل، وفي الألسنة واللغات والقوميات، وفي الطبقات الاجتماعية، وفي الأقاليم والأوطان، وفي العادات والتقاليد والأعراف -أي الثقافات الفرعية- كل هذا التنوع -الذي هو سنة من سنن الله التي لا تبديل لها ولا تحويل- يعيش ويزدهر في ظلال جوامع الأمة الواحدة، والحضارة الواحدة وفي إطار "دار الإسلام"، ﴿ياأيها الناس اتقُوا ربكُم الذِي خلَقَكُم مِن نفْسٍ واحِدةٍ وخلَق مِنها زوجها وبث مِنهما رِجالاً كَثِيرا ونساءً،﴾ (النساء: 1) ﴿لِكُل جعلْنا مِنكُم شِرعةً ومِنهاجا ولَو شاءَ الله لَجعلَكُم أُمةً واحِدةً (أي ملة واحدة) ولَكِن لِيبلُوكُم فِي ما ءَاتاكُم فَاستبِقُوا الْخيراتِ إِلَى اللهِ مرجِعكُم جمِيعا فَينبئُكُم بِما كُنتم فِيهِ تختلِفُونَ،﴾ (المائدة: 48) ﴿ومِن ءَاياتِهِ خلْق السمواتِ والأَرضِ واختِلاَف أَلْسِنتِكُم وأَلْوانِكُم إِن فِي ذَلِك لآياتٍ لِلْعالِمِين.﴾ (الروم 22)

فكل هذه الأنواع من التمايزات هي القاعدة، والإعمال لسنة الله، سبحانه وتعالى، في كل عوالم الخلق، ومن ثم فلا شبهة لوجود أية ظلال سلبية تنشأ بسبب أي تنوع أو اختلاف من هذه التمايزات، وبصرف النظر عن الأعداد التي ترتبط بأي لون من ألوان هذه الاختلافات. فهذه التمايزات إما أ ا مؤسسة على صفات لصيقة، هي من صنع الله، أو على خيارات إنسانية، التعددية فيها سنة من سنن الله.

هذا عن المفهوم الإسلامي لمصطلحات هذا المبحث -"الأقليات، والأكثريات"- وهو مفهوم لا علاقة له بالظلال التي ارتبطت بذه المصطلحات في السياق الحضاري الغربي، تلك التي ميزت بين الأغلبيات وبين الاثنيات العرقية، والألوان، والديانات، في ا تمعات الغربية.

أما إطار هذه الدراسة فهو: الأقليات غير المسلمة -النصرانية، واليهودية، والأرواحية (الوثنية)- في العالم الإسلامي، مع التركيز على مصر والوطن العربي كنموذج تطبيقي للمنهاج الإسلامي في النظر لهذا الموضوع.

ثانياً: الموقف الإسلامي من الأقليات

لقد مثل الإسلام -منذ ظهوره- "ثورة إصلاحية، وإصلاحاً ثورياً" على المفاهيم السائدة التي حكمت علاقات الشعوب والأجناس والأديان في ذلك التاريخ.

فالرومان كانوا يحتكرون "السيادة" والشرف للجنس الروماني، ويرون في كل الآخرين والأغيار "برابرة" لا يستحقون حتى أن يطبق عليهم القانون الروماني، ولا حق لهم في التدين بغير دين السادة الرومان، وثنياً كان هذا الدين أو نصرانياً ملكانياً. ولقد صبوا جام اضطهادهم، في حقبة الوثنية، على اليهود وعلى النصارى، وفي حقبة تنصرهم الملكاني، على النصرانية الشرقية اليعقوبية -في مصر والشام.

واليهودية التلمودية، قد تحولت إلى "إثنية- عنصرية"، بل و"وثنية" جعلت الله، سبحانه وتعالى، إله بني إسرائيل وحدهم، وللشعوب الأخرى آلهتها، وذلك بدلاً من الإيمان بأنه، سبحانه، هو إله العالمين ولقد صبوا جام اضطهادهم على المسيح عيسى بن مريم، عليه السلام، وعلى حوارييه والذين آمنوا به واتبعوه.

والنصرانية هي الأخرى بادلت الآخرين إنكاراً بإنكار، واضطهاداً باضطهاد. فبمجرد أن أفاقت -في مصر مثلاً- من الاضطهاد الوثني الروماني، وفور تدين الدولة الرومانية بالنصرانية، على عهد الإمبراطور "قسطنطين" (274-337م) صبت هذه النصرانية جام اضطهادها على الوثنية المصرية، فدمرت معابدها، وأحرقت مكتبا ا، وسحلت فلاسفتها وقتلتهم ومزقتهم وأحرقتهم. وسجل التاريخ كيف قاد بطريرك الكنيسة المصرية "تيوفيلوس" (385-412م) حملة اضطهاد عنيفة ضد الوثنيين، واتجه للقضاء على مدرسة الإسكندرية، وتدمير مكتبتها وإشعال النار فيها، وطالت هذه الإبادة مكتبات المعابد، وتم

السحل والتمزيق والحرق لفيلسوف الأفلاطونية الحديثة، وعالمة الفلك والرياضيات "إناتيه" (370 – 415م)، وذلك فضلاً عن تحطيم التماثيل، والعبث بالآثار."[4]

ثم عادت النصرانية اليعقوبية إلى موقع الضحية واضطهدت من النصرانية الملكانية الرومانية، بعد الاختلافات حول طبيعة المسيح، عليه السلام.

ولقد سجل القرآن الكريم هذه المواقف الرافضة لقبول الآخر، والتعايش معه، والتسامح مع تمايزاته واختلافاته، عندما قال: ﴿وقَالَتِ الْيهود لَيستِ النصارى علَى شيءٍ وقَالَتِ النصارى لَيستِ الْيهود علَى شيءٍ﴾ (البقرة: 113) ﴿ذَلِك بِأَنهم قَالُوا لَيس علَينا فِي الْأُميين سبِيلٌ.﴾ (آل عمران: 75)

جاء الإسلام وهذا هو موقف الحكام من المحكومين، وموقف الأغلبيات من الأقليات، وموقف كل صاحب دين وهوية من الأغيار والآخرين. فمثّل وأحدث -منذ ظهوره، ومنذ إقامة دولته وأمته وحضارته- "ثورة إصلاحية، وإصلاحاً ثورياً" في هذه النظرات والعلاقات،. جاء الإسلام فسلك الاختلافات في إطار الوحدة، وجعل التنوع هو السنة والقاعدة والقانون، ووضعه لبنات في البناء الجامع،. وقرر أن "الآخر" هو جزء من "الذات"، وذلك لأول مرة في تاريخ الشرائع والأمم والدول والحضارات.

فالله، سبحانه وتعالى، هو ﴿رب الْعالَمِين،َ﴾ (الفاتحة: 2) وليس رب شعب دون غيره من الشعوب. وكل الشرائع الدينية، التي توالت على امتداد علاقة السماء بالأرض، هي تنوع في إطار الدين الإلهي الواحد ﴿شرع لَكُم مِن الدينِ ما وصى بِهِ نوحا والَّذِي أَوحينا إِلَيك وما وصينا بِهِ إِبراهِيم وموسى وعِيسى أَنْ أَقِيموا الدين ولاَ تتفَرقُوا فِيهِ،﴾ (الشورى: 3) ﴿لِكُلٍ جعلْنا مِنكُم شِرعةً ومِنهاجا.﴾ (المائدة: 48)

والإيمان الإسلامي شامل للإيمان بأصول الدين الإلهي الواحد وبكل الرسل والأنبياء ﴿ءَامن الرسولُ بِما أُنزِلَ إِلَيهِ مِن ربهِ والْمؤمِنونَ كُلٌ ءَامن بِاللهِ وملاَئِكَتِهِ وكُتبِهِ ورسلِهِ لاَ

4 النقيوسي، يوحنا. **تاريخ مصر**. ترجمة ودراسة وتعليق عمر صابر عبد الجليل. القاهرة: عين شمس للدراسات والبحوث الإنمائية والاجتماعية، 2000م، ص 122، 125 – 130 وسليم، صبري أبو الخير. **تاريخ مصر في العصر البيزنطي**. القاهرة: عين شمس للدراسات والبحوث الإنمائية والاجتماعية، 2000م، ص 40، 41، 49، 126، 167، 168.

نفَرق بين أحدٍ مِن رسلِهِ.﴾ (البقرة: 285) فجميع هؤلاء الرسل والأنبياء إنما يمثلون تنوع الشرائع الإلهية في إطار الدين الإلهي الواحد. "**الأنبياء إخوة من غلاّت، أمها م شتى، ودينهم واحد**" رواه البخاري ومسلم وأبو داود. والقرآن الكريم مصدق لما بين يديه من الكتب والصحف والألواح التي نزل با وحي السماء على سائر الرسل والأنبياء ﴿وهذَا كِتاب أنزلْناه مبارك مصدق الذِي بين يديهِ.﴾ (الأنعام: 92)

ورغم التحريف الذي أصاب بعض هذه الكتب السابقة، والنسيان الذي أصاب بعضها، ذهب القرآن -في الدقة والإنصاف- إلى تقرير أن هذا التحريف والنسيان لم يكونا عامين. ففي هذه الكتب -وخاصة التوراة والإنجيل- هدى ونور. ومطلوب من أهلها تحكيمها والحكم بما صح فيها ﴿وكَيف يحكمونك وعِندهم التوراةُ فِيها حكْم اللهِ،﴾ (المائدة: 43) ﴿ولْيحكُم أَهلُ الإنجِيلِ بِما أنزلَ الله فِيهِ ومن لَم يحكُم بِما أنزلَ الله فَأُولَئك هم الْفَاسِقُونَ.﴾ (المائدة: 47)

وحتى في الشرائع، المتمايزة بتمايز الأمم والرسالات والحقب التاريخية، لم يعمم الإسلام النسخ على جميع هذه الشرائع السابقة وإنما قرر "أن شريعة من قبلنا شريعة لنا، ما لم تنسخ" بتطور الواقع الذي تجاوزها. وكما لم يعمم الإسلام أحكام التحريف على كل الكتب، ولا أحكام النسخ على جميع أحكام تلك الشرائع، لم يعمم الأحكام على سائر أهل هذه الكتب والشرائع، وإنما ميز بين الصادقين في تدينهم با وبين غير الصادقين، فهم ﴿لَيسوا سواءً﴾ (آل عمران: 113)

ولم يقف ذلك عند أحكام الدنيا ومعاملا ا، بل قرر الإسلام -في أمر النجاة يوم الدين- أن الله لا يضيع أجر من أحسن عملاً.. وأن ﴿فَمن يعملْ مِثْقَالَ ذَرةٍ خيرا يره، ومن يعملْ مِثْقَالَ ذَرةٍ شرا يره﴾ (الزلزلة: 7-8). وأن الذين آمنوا بالتوحيد في الألوهية والربوبية، وبالغيب واليوم الآخر والحساب والجزاء، وعملوا صالحاً -وفق أية شريعة من الشرائع الإلهية السابقة- لن توصد أمامهم أبواب النجاة في الآخرة ﴿إِن الذِين ءَامنوا والذِين هادوا والنصارى والصابِئِين من ءَامن بِاللهِ والْيومِ الآخِرِ وعمِلَ صالِحا فَلَهم أجرهم عِند ربهم ولاَ خوف علَيهم ولاَ هم يحزنونَ.﴾ (البقرة: 62)

نعم، جاء الإسلام فأحدث هذه **"الثورة الإصلاحية، والإصلاح الثوري"** في العلاقة بالآخرين، وبلغ في العمق والسمو الحد الذي سلك فيه "الآخر" في جامع "الذات"، وذلك عندما سلك أمم الشرائع الأخرى في "ذات الدين الإلهي الواحد." ولأن الإسلام دين ودولة، وشريعة ومجتمع ودنيا وآخرة، وفرد وأسرة وجماعة وأمة، وأغلب فرائضه وتكاليفه اجتماعية لا تتحقق إلا في إطار وطن ودولة ونظام واجتماع. وحتى تكاليفه الفردية يزداد ثوابا وتتعاظم تأثيرا ا الاجتماعية عندما تؤدى في جماعة. فرهبانيته جهاد اجتماعي، وليست عزلة تدير الظهر للدنيا في شعب من الشعاب أو مغارة من المغارات. لأن للإسلام هذا التميز الذي تفردت به شريعته بين شرائع السماء، فإن مبادئ "الإصلاح الثوري" التي جاء با في العلاقة "بالآخر" لم تقف عند حدود "الوصايا، والفلسفات، والفكر النظري" وإنما وضعتها مواد في دستور دولته الأولى،دولة النبوة والخلافة الراشدة، وصياغات دستورية في المواثيق والمعاهدات والعهود التي عقد ا الدولة الإسلامية مع "الآخرين" الذين قامت بينهم وبين دولة الإسلام علاقات ومصالح وارتباطات، ثم تجسد كل ذلك في الواقع والحضارة والتاريخ.

ففي دستور دولة المدينة -(الصحيفة، الكتاب)- الذي وضعه رسول الله ﷺ، عند قيام هذه الدولة، عقب الهجرة، لينظم الحقوق والواجبات بين مكونات الأمة، في الوطن، نص هذا الدستور على أن القطاعات العربية المتهودة من قبائل المدينة، ومن لحق بم وعاهدوه، قد أصبحوا جزءاً أصيلاً في الأمة الواحدة والرعية المتحدة لهذه الدولة الإسلامية. فنص هذا الدستور على أن "يهود أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم. ومن تبعنا من يهود فإن لهم النصر والأسوة، غير مظلومين ولا نتناصر عليهم. وأن بطانة يهود ومواليهم كأنفسهم، وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين، على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم، وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة. وأن بينهم النصح والنصيحة والبر المحصن من أهل هذه الصحيفة، دون الإثم، لا يكسب كاسب إلا على نفسه."[5]

---

[5] الحيدر آبادي، محمد حميد الله (جمع وتحقيق). **مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة.** القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1956م، ص 17–21.

وهكذا تجسد التحام "الآخر اليهودي" في الأمة الواحدة والرعية المتحدة للدولة، في ظل المرجعية الإسلامية، ومن خلال سعتها التي نص عليها هذا الدستور عندما قال: ".. وأنه لما كان من أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده، فإن مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله."[6]

كذلك تجسد هذه الالتحام "بالآخر"، وتحققت هذه المساواة وإياه في العلاقة التي أدخلت النصارى - نصارى "نجران" وكل المتدينين بالنصرانية -في صلب الأمة الواحدة، وفي رعية الدولة المتحدة، فنص ميثاق العهد الذي كتبه رسول الله ﷺ، لنصارى "نجران" على مجموعة من المبادئ الدستورية التي وضعت مبادئ وفلسفات علاقة الإسلام "بالآخر" في الممارسة والتطبيق. فجاء في هذا الميثاق ".. ولنجران وحاشيتها، ولأهل ملتها ولجميع من ينتحل دعوة النصرانية. جوار الله وذمة محمد رسول الله على أموالهم، وأنفسهم، وملتهم، وغائبهم وشاهدهم، وعشير م، وبيعهم، وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير أن أحمي جانبهم، وأذب عنهم وعن كنائسهم وبيعهم وبيوت صلوا م، ومواضع الرهبان، ومواطن السياح، حيث كانوا من بر أو بحر، شرقاً وغرباً، بما احفظ به نفسي وخاصتي وأهل الإسلام من ملتي."

ولم يقف هذا الميثاق، فقط، عند ضمان حرية الاختلاف في المعتقد الديني وحرية إقامة هذا المعتقد المخالف للإسلام. وإنما نص على احترام "الوجود المؤسسي" لهذا التنوع والاختلاف.. "فلا يغير أسقف من أسقفيته ولا راهب من رهبانيته."

ولأن "الجزية" هي "بدل جندية"، لا تؤخذ إلا من القادرين مالياً، الذين يستطيعون حمل السلاح وأداء ضريبة القتال دفاعاً عن الوطن، وليست "بدلاً من الإيمان بالإسلام" وإلا لفرضت على الرهبان ورجال الدين. وبدليل أن الذين اختاروا أداء ضريبة الجندية في صفوف المسلمين، ضد الفرس والروم، وهم على ديانا م غير الإسلامية -في الشام، والعراق، ومصر- لم تفرض عليهم الجزية، وإنما اقتسموا مع المسلمين الغنائم على قدم المساواة. لأن هذا هو موقع "الجزية" في علاقة الدولة الإسلامية بالآخرين، جاء في ميثاق نصارى "نجران": "ولا يحشرون (أي لا يكلفون التعبئة العامة للقتال)" ولا يكلف أحد من

---

[6] المصدر السابق، ص 20.

أهل الذمة منهم الخروج مع المسلمين إلى عدوهم، لملاقاة الحروب ومكاشفة الأقران، فإنه ليس على أهل الذمة مباشرة القتال، وإنما أعطوا الذمة على أن لا يكلفوا ذلك، وأن يكون المسلمون ذباباً عنهم، وجواراً دو م ولا يكرهوا على تجهيز أحد من المسلمين إلى الحرب الذي يلقون فيه عدوهم، بقوة وسلاح أو خيل، إلا أن يتبرعوا من تلقاء أنفسهم، فيكون من فعل ذلك منهم وتبرع به حمد عليه، وعرف له وكُوفئ به."

كما نص هذا الميثاق على أن العدل في القضاء والمساواة في تحمل الأعباء المالية إنما هي فريضة إلهية شاملة لكل الأمة، على اختلاف معتقدا ا الدينية. "فلا خراج ولا جزية إلا على من يكون في يده ميراث من ميراث الأرض، ممن يجب عليه فيه للسلطان حق، فيؤدى ذلك على ما يؤتيه مثله، لا يجار عليه، ولا يحمل منه إلا قدر طاقته وقوته على عمل الأرض وعمار ا وإقبال ثمر ا، ولا يكلف شططاً ولا يتجاوز به حد أصحاب الخراج من نظرائه، ولا يدخل شئ من بنائهم في شئ من أبنية المساجد ولا منازل المسلمين، ومن سأل منهم حقاً فبينهم النصف غير ظالمين ولا مظلومين.."

أما الحرية الدينية والحق في المغايرة للإسلام، فلقد قدسها هذا الإسلام عندما نفى وجود الدين والتدين مع وجود الإكراه ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِينِ.﴾ (البقرة: 256) ولذلك، نص هذا الميثاق على انه "لا يجبر أحد ممن كان على ملة النصرانية كرهاً على الإسلام، ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن، ويخفض لهم جناح الرحمة، ويكف عنهم أذى المكروه حيث كانوا وأين كانوا من البلاد."

وإمعاناً من الإسلام في توفير عوامل التلاحم للأمة الواحدة، التي جعل الإسلام وحد ا فريضة نص عليها القرآن الكريم ﴿إِن هَذِهِ أُمتكُم أُمةً واحِدةً وأَنا ربكُم فَاعبدون.﴾ (الأنبياء: 92) فلقد حققت التطبيقات الإسلامية في الواقع الاجتماعي، عدداً من الإنجازات التي سلكت الجميع في الأمة الواحدة. فالموالي، الذين كانوا أرقاء ثم حررهم الإسلام، دمجهم النظام الإسلامي في قبائلهم، التي كانوا أرقاء فيها، ولحمهم فيها بلحمة "الولاء"، الذي جعله كالنسب سواء بسواء، يكسب هؤلاء الموالي شرف هذه القبائل وحسبها ونسبها، ونصت سنة رسول الله ﷺ، على أن "مولى القوم منهم." رواه البخاري وعلى أن "الولاء لُحمة كلُحمة النسب" رواه الدارمي وأبو داود، حتى لقد أصبح بلال الحبشي (سيداً) يقول عنه عمر بن الخطاب، وعن أبى بكر الذي اشتراه واعتقه "سيدنا أعتق

سيدنا". وحتى لقد تمنى عمر أن يكون أحد الموالي، "سالم مولى أبي حذيفة" (12هـ/633م)، حياً ليجعله خليفة على المسلمين.

والقبائل والعشائر، التي اندمج فيها الموالي، قد تحولت إلى لبنات في بناء الأمة الواحدة.

كذلك سلكت التطبيقات الإسلامية باب المصاهرة والزواج بين المسلمين وبين الكتابيات المحصنات لتحقيق أعلى درجات التلاحم بين غير المسلمين وبين المسلمين في بناء الأمة الواحدة. فزواج المسلم من الكتابية يدخل ذويها من غير المسلمين في دائرة "أولي الأرحام" عند المسلمين وتلك قمة التلاحم والاندماج، وعنها يقول الإمام محمد عبده (1265-1323هـ) (1849هـ/-1905م) أباح الإسلام للمسلم أن يتزوج الكتابية، نصرانية أو يهودية، وجعل من حقوق الزوجة الكتابية على زوجها المسلم أن تتمتع بالبقاء على عقيد ا والقيام بفروض عباد ا والذهاب إلى كنيستها أو بيعتها، وهي منه بمنـزله البعض من الكل، وألزم لـه من الظل، وصاحبته في العز والذل، والترحال والحل، بجة قلبه، وريحانة نفسه، وأميرة بيته، وأم بناته وبنيه، تتصرف فيهم كما تتصرف فيه، لم يفرق الدين في حقوق الزوجية بين الزوجة المسلمة والزوجة الكتابية ولم تخرج الزوجة الكتابية، باختلافها في العقيدة مع زوجها، من حكم قوله تعالى: ﴿ومن ءاياته أنْ خلَق لَكُم مِن أنفُسِكُم أزواجا لِتسكُنوا إِليها وجعلَ بينكُم مودةً ورحمةً إِن فِي ذَلِك لآياتٍ لِقَومٍ يتفَكرونَ﴾ (الروم: 21) فلها حظها من المودة ونصيبها من الرحمة وهي كما هي. وهو يسكن إليها كما تسكن إليه، وهو لباس لها كما أ ا لباس لـه. أين أنت من صلة المصاهرة التي تحدث بين أقارب الزوج وأقارب الزوجة، وما يكون بين الفريقين من الموالاة والمناصرة على ما عهد في طبيعة البشر؟ وما أجلى ما يظهر من ذلك بين الأولاد وأخوالهم وذوي القربى لوالد م، أيغيب عنك ما يستحكم من روابط الألفة بين المسلم وغير المسلم بأمثال هذا التسامح الذي لم يعهد عند من سبق ولا فيمن لحق من أهل الدينين السابقين عليه؟[7]

---

7 عبده، محمد. **الأعمال الكاملة**. دراسة وتحقيق: محمد عمارة، القاهرة: دار الشروق، 1993م، ج 3، ص 312.

ولذلك، وحتى يكون هذا الزواج سبيلاً لهذا التلاحم، حرص عهد رسول الله ﷺ، مع نصارى "نجران" على أن يتوفر لهذا الزواج عنصر الرضا والقبول، فالمرأة لابد، في زواجها من ولي، وأولياء الكتابية كتابيون، فلابد أن يكون هذا الزواج عن محبة ورضا وقبول واختيار. وعن هذا المبدأ الإسلامي جاء في هذا الميثاق: "ولا يحملوا من النكاح (الزواج) شططاً لا يريدونه، ولا يكره أهل البنت على تزويج المسلمين، ولا يضاروا في ذلك أن منعوا خاطباً وأبو تزويجاً، لأن ذلك لا يكون إلا بطيبة قلوبهم، ومسامحة أهوائهم، إن أحبوه ورضوا به."

ولأن هذا التلاحم، بواسطة المصاهرة، لا يتحقق إلا في ظل الاعتراف الإسلامي "بالآخر الديني"، وبحق هذا الآخر في المغايرة الدينية -وهو ما تميز به الإسلام عن كل الآخرين، وبسببه جاز زواج المسلم من "الأخرى" لأنه يعترف بدينها، ومكلف باحترام عقيد ا وتدينها -على عكس موقف الآخرين من الإسلام، ومن عقيدة المسلمة- لهذا التميز الإسلامي، كان زواج المسلم من الكتابية باباً للتلاحم، ولإدخال غير المسلمين في دائرة "أولي الأرحام" ولم يكن هذا الزواج سبباً من أسباب الشقاق الاجتماعي فنص العهد مع نصارى "نجران" على أنه "إذا صارت النصرانية عند المسلم زوجة فعليه أن يرضى بنصرانيتها، ويتبع هواها في الاقتداء برؤسائها، والأخذ بمعالم دينها، ولا يمنعها ذلك. فمن خالف ذلك وأكرهها على شئ من أمر دينها فقد خالف عهد الله وعصى ميثاق رسول الله، وهو عند الله من الكاذبين."

وإذا كانت تطبيقات الدولة الإسلامية لهذه المبادئ الإسلامية، قد بلغت، وحققت، قبل أربعة عشر قرناً الحد الذي يدهش لـه الكثيرون في عصرنا الحاضر، من مثل تحرير جيش الفتح الإسلامي لمصر كنائس نصارى مصر من الاحتلال والاغتصاب الروماني، لا ليحولها إلى مساجد للمسلمين، وإنما ليردها للنصارى اليعاقبة يتعبدون فيها. فإن عهد رسول الله ﷺ، مع نصارى "نجران" قد بلغ الذروة في تعامل الدولة الإسلامية مع دور العبادة هذه – إلى الحد الذي نص فيه على أن مساعدة الدولة الإسلامية لغير المسلمين في بناء دور عباد م هو جزء من واجبات هذه الدولة. فليست الواجبات فقط هي السماح ببناء دور العبادة وإنما هي أيضاً الإعانة على بنائها. ولأن غير المسلمين هم جزء أصيل في الأمة الواحدة، والرعية المتحدة لهذه الدولة، فإن واجبا ا حيال دور عباد م هي ذا ا

الواجبات حيال مساجد المسلمين، فجاء في هذا الميثاق مع نصارى "نجران": ".. ولهم إن احتاجوا في مرمّة بيعهم وصوامعهم أو شئ من مصالح أمور دينهم، إلى رفد (مساعدة) من المسلمين وتقوية لهم على مرمتها، أن يرفدوا على ذلك ويعاونوا، ولا يكون ذلك دّيناً عليهم بل تقوية لهم على مصلحة- دِينهم، ووفاء بعهد رسول الله، وموهبة لهم، ومّنة له ورسوله عليهم."

ثم يتوج هذا الميثاق بنود هذه الحقوق بالنص على كامل المساواة بين المختلفين في الدين والمتحدين في الأمة الواحد والملتحمين في الرعية المتحدة للدولة الإسلامية، بقول رسول الله ﷺ: ".. لأني أعطيتهم عهد الله أن لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين وعلى المسلمين ما عليهم، حتى يكونوا للمسلمين شركاء فيما لهم وفيما عليهم."

ولأن وحدة الأمة لا تتحقق إلا بولاء كل أبنائها لها وانتماء جميعهم لدولتها ولمقومات هويتها وأمنها الوطني والقومي والحضاري، اشترط هذا العهد على نصارى "نجران" أن يكون الولاء خالصاً والانتماء كاملاً لهذه الأمة الواحدة ولهذه الدولة الإسلامية. فالولاء -كل الولاء- لها وحدها، والبراء -كل البراء- من جميع أعدائها. ولذلك، جاء في هذا الميثاق: "واشترط عليهم أموراً يجب عليهم في دينهم التمسك با والوفاء بما عاهدهم عليه، منها: ألا يكون أحد منهم عيناً ولا رقيباً لأحد من أهل الحرب على أحد من المسلمين في سره وعلانيته، ولا يأوي منازلهم عدو للمسلمين، يريدون به أخذ الفرصة وانتهاز الوثبة، ولا ينـزلوا أوطا م ولا ضياعهم ولا في شئ من مساكن عبادا م ولا غيرهم من أهل الملة ولا يرفدوا (يساعدوا) أحداً من أهل الحرب على المسلمين، بتقوية لهم بسلاح ولا خيل ولا رجال ولا غيرهم ولا يصانعوهم. وإن احتيج إلى إخفاء أحد من المسلمين عندهم، وعند منازلهم، ومواطن عباد م، أن يؤوهم ويرفدوهم ويواسوهم فيما يعيشون به ما كانوا مجتمعين، وأن يكتموا عليهم، ولا يظهروا العدو على عورا م، ولا يخلوا شيئاً من الواجب عليهم."[8]

ويزيد من سمو هذا الإنجاز الإسلامي، تعميم التطبيقات الإسلامية لهذا المنهاج وهذه المبادئ على الديانات الوضعية أيضاً. فلم يقف المسلمون بذه "الثورة الإصلاحية" في

[8] **مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة.** ص 112، 123 – 127.

العلاقة بالآخر، عند اليهود -أهل التوراة- والنصارى -أهل الإنجيل- فقط، وإنما عمموها لتشمل "ا وس" و"الهندوس" و"البوذيين". وعندما فتح المسلمون فارس -وأهلها مجوس يعبدون النار، ويقولون بإلهين أحدهما للخير والنور وثانيهما للشر والظلمة- عرض أمير المؤمنين عمر بن الخطاب (40 قه-23 ه/ 584-644م) ﵁ هذا الأمر، و"الواقع المستجد على مجلس الشورى- في مسجد المدينة وقال:

كيف أصنع با وس؟

فوثب عبد الرحمن بن عوف ﵁ (44 ق ه-32ه/ 580-652م) فقال:

أشهد على رسول الله ﷺ، أنه قال: "سنوا فيهم سنةَ أهل الكتاب."[9]

فطبقت الخلافة الراشدة هذه السنة النبوية، وساد هذا التطبيق على امتداد تاريخ الإسلام في بلاد الديانات الوضعية من فارس إلى الهند إلى الصين، حتى لقد تمتع أهل هذه الديانات، لا بحرية الاعتقاد فقط، وإنما -أيضاً- بحرية مناظرة علماء الإسلام في مجالس الخلفاء، إبان مجد وقوة وعظمة الخلافة الإسلامية. ولقد أورد "السير توماس أرنولد" (1864-1930) -بإعجاب- كيف أن زعيم المانوية[10] ا وس -في فارس- "يزدانبخت" قد أتى بغداد، وناظر المتكلمين المسلمين في حضرة الخليفة المأمون (170-218ه/786-833م) فلما أفحمه علماء الإسلام تاق المأمون إلى أن يسلم "يزد انبخت"، ففاتحه في ذلك، لكنه رفض، في أدب، وقال للخليفة: نصيحتك، يا أمير المؤمنين، مسموعة، وقولك مقبول، ولكنك ممن لا يجبر الناس على ترك مذهبهم فتركه المأمون وشأنه، بل وطلب حمايته من العامة حتى يبلغ مأمنه بين أتباعه وأنصار مذهبه من ا وس.[11] وهكذا بلغ الإسلام القمة، عندما لم يكتف بالوصايا والمنظومة الفكرية والفلسفية، التي تعترف بالآخر - الذي لا يعترف بالإسلام: وإنما تجاوز "الفكر" إلى "الممارسة والتطبيق"، في الدولة، والأمة، والاجتماع، وعندما تجاوز "الاعتراف بالآخر" إلى حيث دمج هذا "الآخر" في

---

9 البلاذري. **فتوح البلدان**. تحقيق: صلاح الدين المنجد، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، 1956م، ص 327.

10 هم أتباع "ماني" ولقد اعتبروه خاتم الأنبياء ويسمون "الثنوية" أيضاً.

11 أرنولد، سير توماس. **الدعوة إلى الإسلام**. ترجمة: حسن إبراهيم حسن وآخرين، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1970م، ص 103، 105.

"الذات"، مع الحرص على التعددية الدينية، التي سلكها في إطار "وحدة الدين" الإلهي الواحد لا باعتبارها مجرد حق من حقوق الضمير الإنساني، وإنما باعتبارها سنة من سنن الله التي لا تبديل لها ولا تحويل، فحقق الإسلام بذا "الإصلاح الثوري" مستوى غير مسبوق في التاريخ الإنساني، إن على المستوى الفكري أو في الممارسة والتطبيق.

وإذا كانت سنة من سنن الله، في الاجتماع الإنساني، أن يكون هناك -دائماً وأبداً- فارق بين "الواقع" وبين "المثال" وأن يظل "المثال" -دائماً وأبداً- عصياً على كمال التحقق في "الواقع" المعين. فإن ممارسات الدولة الإسلامية وا تمعات الإسلامية لم تكن دائماً على مستوى هذا "المثال" الإسلامي في العلاقة مع "الآخر" الديني. كما أن هذا "الآخر" الديني لم يكن -دائماً وأبداً- على مستوى هذا "المثال" الذي نصت عليه العهود والمواثيق أو لنقل لم يكن كل المسلمين ولا كل الحكام على مستوى هذا "المثال." ولم يكن كل غير المسلمين على مستوى هذا "المثال"، لكن -ومع ذلك- ظلت هناك ثوابت حكمت علاقة المسلمين بغير المسلمين، في الدولة الإسلامية وا تمعات الإسلامية عبر تاريخ الإسلام.

فلم يعرف هذا التاريخ الإسلامي إكراهاً في الدين. فلقد دخل الشرق -بالفتوحات الإسلامية- في الدولة الإسلامية خلال سنوات قياسية في تاريخ الفتوحات، إذ فتح المسلمون في ثمانين عاماً أوسع مما فتح الرومان في ثمانية قرون. ولقد كانت هذه الفتوحات الإسلامية تحريراً للشرق -الإنسان والأرض- من القهر الديني والحضاري الذي مارسه الرومان والفرس ضد شعوب الشرق على امتداد عشرة قرون، من الاسكندر الأكبر (356-324 ق.م) في القرن الرابع قبل الميلاد، إلى الفتوحات الإسلامية، في القرن السابع للميلاد. فترك الناس وما يدينون دونما إكراه، بل وفى أحيان كثيرة دونما ترغيب عندما كان بعض الولاة أحرص على الجزية منهم على إسلام غير المسلمين: حتى أن أقليات اليوم الدينية -وخاصة النصرانية- قد ظلت أغلبيات غير مسلمة في الدولة الإسلامية لعدة قرون.

وإذا أخذنا مصر نموذجاً -وهى التي ضربت المثل الأروع في الاستمساك بنصرانيتها على امتداد ستة قرون من الاضطهادات الرومانية التي ضربت با الأمثال- فإننا نجد أن تحول أغلبية أهلها إلى الإسلام، قد استغرق عقوداً طويلة. فلقد كان تعداد سكا ا، من النصارى واليهود، عند الفتح الإسلامي لها (سنة 20هـ/641م) 2.500.000 نسمة. وحتى اية خلافة "معاوية بن أبي سفيان" (20ق هـ-60هـ/603-680م)-أي بعد نحو نصف قرن

من الفتح الإسلامي- كان قرابة نصف المصريين لا يزالون على نصرانيتهم.. فكان تعداد غير المسلمين -في اية عهد معاوية (سنة 60هـ/680م) - 1.040.000 نسمة. وفى اية عهد هارون الرشيد (149-193هـ/766-809م)- أي بعد مرور قرابة القرنين من الزمان على تاريخ الفتح –، كان تعداد غير المسلمين بمصر 650.000 نسمة، أي نحو ربع السكان، البالغ عددهم يومئذ 2.671.000 نسمة. وحتى القرن التاسع الميلادي -أي بعد قرنين ونصف من الفتح الإسلامي لمصر- كانت نسبة غير المسلمين في سكا ا 20% من هؤلاء السكان[12]، الأمر الذي يقدم الحقائق المادية -بالأرقام- لهذه الخلاصة التي كتبها المستشرق الإنجليزي -الحجة والشديد التدين بالنصرانية- "سير توماس أرنولد"، والتي قال فيها: "إنه من الحق أن نقول: إن غير المسلمين قد نعموا، بوجه الإجمال، في ظل الحكم الإسلامي، بدرجة من التسامح لا نجد لها معادلاً في أوربا قبل الأزمنة الحديثة. وإن دوام الطوائف المسيحية في وسط إسلامي يدل على أن الاضطهادات التي قاست منها بين الحين والآخر على أيدي المتزمتين والمتعصبين كانت من صنع الظروف المحلية، أكثر مما كانت عاقبة مبادئ التعصب وعدم التسامح."[13]

فلم يكن هناك إكراه على التحول إلى الإسلام، بل لم تكن للإسلام، عبر تاريخه "مؤسسة تبشيرية" تنظم وتتابع نشر هذا الدين.

وأكثر من ذلك، فلقد كتب علماء وباحثون من النصارى الغربيين، عن تحولات الأغلبيات النصرانية الشرقية إلى الإسلام، فأرجعوا هذه التحولات إلى اختلافات الكنائس النصرانية حول طبيعة المسيح، عليه السلام، تلك الاختلافات التي حولت العقيدة النصرانية إلى أسرار وألغاز جعلتها مستعصية على فهم الجمهور، فلما أشرقت شمس التوحيد الإسلامي، على هذا النحو البسيط والفطري، تحولت أغلبيات نصارى الشرق إلى هذا التوحيد، عن رغبة، وللإشباع الروحي، ولخلو الإسلام من سلطة الكهنوت التي تحتكر مفاتيح التوبة والخلاص، تحولت هذه الأغلبيات -لذلك- نحو الإسلام دونما إكراه، بل ولا

[12] فارج، فيليب وكرباج، يوسف. **المسيحيون واليهود في التاريخ الإسلامي العربي والتركي**. ترجمة: بشير السباعي، القاهرة: سينا للنشر، 1994م، ص 25،46،47. ولقد كان انتشار الإسلام خارج مصر أبطأ ولو أخذنا مصر وسوريا وفارس معاً، فسنجد أن انتشار الإسلام فيها بعد قرن من الفتح لم يتجاوز 10% من السكان.

[13] أرنولد. **الدعوة إلى الإسلام**. مرجع سابق، ص 729، 730.

حتى ترغيب. كتب عن هذه الحقيقة علماء نصارى، منهم "كيتانين Caetanin الذي يقول: "إن انتشار الإسلام بين نصارى الكنائس الشرقية إنما كان نتيجة شعور باستياء من السفسطة المذهبية التي جلبتها الروح الهلينية إلى اللاهوت المسيحي. أما الشرق، الذي عرف بحبه للأفكار الواضحة البسيطة، فلقد كانت الثقافة الهيلينية وبالاً عليه من الوجهة الدينية، لأ ا أحالت تعاليم السيد المسيح عليه السلام البسيطة السامية إلى عقيدة محفوفة بمذاهب عويصة، مليئة بالشكوك والشبهات، فأدى ذلك إلى خلق شعور من اليأس، بل زعزع أصول العقيدة الدينية ذا ا. فلما أهلّت آخر الأمر أنباء الوحي الجديد فجأة من الصحراء لم تعد تلك المسيحية الشرقية، التي اختلطت بالغش والزيف، وتمزقت بفعل الانقسامات الداخلية وتزعزعت قواعدها الأساسية، واستولى على رجالها اليأس والقنوط من مثل هذه الرِّيب، لم تعد المسيحية بعد تلك قادرة على مقاومة إغراء هذا الدين الجديد الذي بدد بضربة من ضرباته كل الشكوك التافهة، وقدم مزايا جليلة، إلى جانب مبادئه الواضحة البسيطة التي لا تقبل الجدل. وحينئذ ترك الشرق المسيح وارتمى في أحضان نبي العرب."

لقد أقبل الناس على الإسلام، الذي رأوه -كما يقول "مونتيه"- "عقلاني الجوهر، بأوسع معاني هذه الكلمة"، أقبلوا عليه "دون أية محاولة للإرغام والاضطهاد"، كما يقول "أرنولد."[14]

والثابت الثالث من ثوابت علاقة الإسلام بغير المسلمين، في الدولة الإسلامية وا تمعات الإسلامية، هو استمرار غير المسلمين قابضين على عصب دواوين الدولة الإسلامية وإدارا ا قبل تعريب لغة تلك الدواوين وبعد تعريبها (سنة 87هـ/705م) وهذه الحقيقة جعلت المستشرق الألماني الحجة "آدم متز" (1869-1917م) يكتب فيقول: "لقد كان النصارى هم الذين يحكمون بلاد الإسلام."[15]

---

14 المرجع السابق، ص 89، 90، 98، 99.

15 متز، آدم. **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري**. ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، بيروت: دار الكتاب العربي، 1967م، ج 1، ص 105.

ومن يراجع كتاب (الإشارة إلى من نال الوزارة) لابن الصيرفي يرى حجم السيطرة غير المسلمة على مناصب الوزارة والإدارة عبر تلك القرون.[16]

أما التوترات الطائفية التي شهد ا ا تمعات الإسلامية، والتي ألحقت قدراً من الضيق والتضييق والتمييز والأذى بالأقليات غير الإسلامية، فلقد كانت عارضة وعابرة. وكانت أغلب أسبابا وافدة على الموقف الإسلامي الثابت والأصيل، ومفروضة على المنهاج الطبيعي للتطبيقات الإسلامية لهذا المنهاج.. وبعبارة "سير توماس أرنولد": فلقد كان مرد هذه الاضطهادات إلى "ظروف محلية" أكثر مما كانت ثمرة لمبادئ التعصب وعدم التسامح.[17]

أما هذه الأسباب الطارئة على الإسلام، والمفروضة على منهاج المسلمين في معاملة الآخر الديني، فلقد فصلها وحصرها باحث ومؤرخ نصراني لبناني، هو الدكتور "جورج قرم"، عندما قال: "إن فترات التوتر والاضطهاد لغير المسلمين في الحضارة الإسلامية كانت قصيرة وكان يحكمها ثلاثة عوامل: أولها مزاج الخلفاء الشخصي، فأخطر اضطهادين تعرض لهما الذميون وقعا في عهد المتوكل (206-247هـ /821-861م) الخليفة الميال بطبعه إلى التعصب والقسوة. وفي عهد الخليفة الحاكم بأمر الله (375-411هـ/985-1021م) الذي غالى في التصرف معهم بشدة (وكلا هذين الحاكمين عم اضطهادهما المسلمين وغير المسلمين)؛ والعامل الثاني هو تردي الأوضاع الاقتصادية الاجتماعية لسواء المسلمين، والظلم الذي يمارسه بعض الذميين المعتلين لمناصب إدارية عالية، فلا غرابة أن ندرك صلتهما المباشرة بالاضطهادات التي وقعت في عدد من الأمصار. أما العامل الثالث فهو مرتبط بفترات التدخل الأجنبي في البلدان الإسلامية، وقيام الحكام الأجانب بإغراء الأقليات الدينية غير المسلمة واستدراجها إلى التعاون معهم ضد الأغلبية المسلمة. إن الحكام الأجانب بمن فيهم الإنجليز لم يحجموا عن استخدام الأقلية القبطية في أغلب الأحيان ليحكموا الشعب ويستنـ ـزفوه بالضرائب -وهذه ظاهرة نلاحظها في سوريا أيضاً، حيث أظهرت أبحاث "جب" و"بولياك" كيف أن هيمنة أبناء الأقليات في ا ال الاقتصادي أدت

---

16 بن منجب، أبو القاسم (الشهير بابن الصيرفي). **الإشارة إلى من نال الوزارة**. تحقيق: عبد الله مخلص، القاهرة: مطبعة المعهد العالمي الفرنسي، 1924م.

17 أرنولد، سير توماس. **الدعوة إلى الإسلام**. مرجع سابق، ص 729، 730.

إلى إثارة قلاقل دينية خطيرة بين النصارى والمسلمين في دمشق سنة 1860م وبين الموارنة والدروز في جبال لبنان سنة 1840م وسنة 1860م. و اية الحملات الصليبية قد أعقبتها في أماكن عديدة، أعمال ثأر وانتقام ضد الأقليات المسيحية -ولا سيما الأرمن- التي تعاونت مع الغازي.

بل إنه كثيراً ما كان موقف أبناء الأقليات أنفسهم من الحكم الإسلامي، حتى عندما كان يعاملهم بأكبر قدر من التسامح، سبباً في نشوب قلاقل طائفية، فعلاوة على غلو الموظفين الذميين في الابتزاز، وفي مراعا م وتحيزهم، إلى حد الصفاقة، أحياناً، لأبناء دينهم، ما كان يندر أن تصدر منهم استفزازات طائفية بكل معنى الكلمة.[18]

وإذا شئنا الإشارة إلى وقائع من التاريخ -الوسيط والحديث- تؤكد صدق هذا التحليل الذي قدمه الدكتور "جورج قرم" لأسباب التوترات الطائفية العارضة، وخاصة بسبب الغوايات الاستعمارية لبعض أبناء الأقليات الدينية، فإن هناك واقعة دالة إبان الغزوة التترية، عندما استقوى نصارى دمشق بالقائد التتري "كتبغا" -وكان نصرانياً نسطورياً- فانحازوا للغزاة ضد المسلمين، وتحولوا إلى أداه إذلال واضطهاد للمسلمين في ظل الاحتلال التتري. ولقد تحدث مؤرخ العصر المقريزي (766-845هـ /1365-1441م) عن هذا الاستعلاء والاستقواء النصراني بالتتار، فقال: "واستطال النصارى بدمشق على المسلمين، واحضروا فرماناً من "هولاكو" بالاعتناء بأمرهم وإقامة دينهم، فتظاهروا بالخمر في ار رمضان، ورشوه على ثياب المسلمين في الطرقات، وصبوه على أبواب المساجد، وألزموا أرباب الحوانيت بالقيام إذا مروا بالصليب عليهم، وأهانوا من امتنع عن القيام للصليب، وصاروا يمرون به في الشوارع إلى كنيسة مريم، ويقفون به ويخطبون في الثناء على دينهم، وقالوا جهراً " ظهر الدين الصحيح، دين المسيح"، وخربوا مساجد ومآذن كانت بجوار كنائسهم فقلق المسلمون من ذلك، وشكوا أمرهم لنائب "هولاكو" -وهو " كتبغا"- فأها م وضرب بعضهم، وعظم قدر قسوس "النصارى" ونزل إلى كنائسهم وأقام شعارهم!

18 قرم، جورج. **تعدد الأديان ونظم الحكم:دراسة سوسيولوجية وقانونية مقارنة**. بيروت: دار النهار، 1979، ص 211-224 والنص في **الملل والنحل والأعراق.** ص 729، 730.

وأمام هذه الخيانة، والاحتماء بالعدو الغازي وإهانة واضطهاد الأقلية للأغلبية، ما كان من السلطان "قطز" (658هـ/1260م) إلا أن أوقع بنصارى دمشق، وترك الناس "فخربوا دورهم و بوها"[19] عقب الانتصار على التتار في عين جالوت (658هـ/1260م). ولقد تكرر مشهد الغواية والخيانة في مطلع العصر الحديث عندما جاء بونابرت (1769-1821م) على رأس الحملة الفرنسية لغزو مصر (1213هـ/1798م)، وألقى حبال الغواية لأبناء الأقليات الدينية، ووقع في هذه الحبال نفر من أقباط مصر، خانوا أمتهم وطائفتهم وكنيستهم. قادهم " المعلم يعقوب حنا" (1745-1801م) وكونوا فيلقاً قبطياً تزيّا بزي الجيش الفرنسي، وحارب المصريين وأذلهم لحساب الفرنسيين. ولقد تحدث مؤرخ العصر الجبرتي (1167-1237هـ/1754-1822م) عن صنيع "بونابرت" مع هذه القلة الخائنة، عندما جعل لهم نصف عضوية "ديوان المشورة"، والسلطة الفعلية في الجهاز المالي والإداري وبعبارة الجبرتي، فلقد فوض الجنرال كليبر (1753-1800م) للجنرال يعقوب "أن يفعل بالمسلمين ما يشاء حتى تطاول النصارى من القبط ونصارى الشوام على المسلمين بالسب والضرب ونالوا منهم أغراضهم وأظهروا حقدهم، ولم يبقوا للصلح مكاناً وصرحوا بانقضاء ملة المسلمين وأيام الموحدين!"[20]

فكان السقوط في شراك الغواية الاستعمارية من أكثر أسباب التوتر الطائفي تأثيراً في الفترات العارضة التي شابت فيها هذه التوترات تلك الوحدة التي حققها الإسلام مع الآخر الديني في الأمة، والدولة، ومقومات الهوية الوطنية والحضارية على امتداد تاريخ الإسلام.

ثالثاً: الواقع المعاصر للأقليات والتحديات المحيطة

لقد تعمدنا في هذه الدراسة أن يكون الرجوع دائماً إلى المصادر المتخصصة، والمعتمدة، والتي كتبها علماء وباحثون مشهود لهم بالأمانة والموضوعية ورسوخ القدم في

---

19 المقريزي، أبو العباس تقي الدين. (المتوفي 845هـ) **كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك**. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1956م، ج 1، ق 2، ص 425، 432 تحقيق: محمد مصطفى زيادة.

20 الجبرتي. **عجائب الآثار في التراجم والأخبار**. تحقيق: حسن محمد جوهر وآخرين، القاهرة: لجنة البيان العربي، 1965م، ج 5، ص 136.

تخصصا م. وتعمدنا كذلك، عندما نكون بإزاء قضية خلافية يدور حولها جدل كثير وكبير أن تكون المصادر التي نحتكم إليها قد كتبها علماء وباحثون غير مسلمين!

صنعنا ذلك ونحن نبحث عن مكانة غير المسلمين ونفوذهم وموقعهم في الحضارة والتاريخ والدول وا تمعات الإسلامية وكذلك عند بحث أسباب التوترات الطائفية التي مرت با الأقليات غير المسلمة في بعض فترات التاريخ الإسلامي ببعض ا تمعات الإسلامية.

ونصنع ذلك الآن، ونحن نريد حسم قضية يثور حولها جدل كبير وتشكيك كثير، وهي قضية عدد الأقليات غير المسلمة في أقطار الوطن العربي خاصة، ودول العالم الإسلامي بوجه عام.

أما المصادر المتخصصة في السكان "الديموجرافيا"، والتي كتبها علماء وباحثون غير مسلمين، والتي اعتمدنا عليها في حسم هذه القضية المثيرة للجدل فهي: (أطلس معلومات العالم العربي) الذي كتبه اللبناني المسيحي "رفيق البستاني" والفرنسي المسيحي "فيليب فارج" والمطبوع سنة 1994م، وكذلك كتاب (المسيحيون واليهود في التاريخ الإسلامي العربي والتركي) الذي كتبه عالمان متخصصان في "الديموجرافيا" والصادر عن مؤسسة فرنسية متخصصة في الأبحاث والدراسات "الديموجرافية" هما "فليب فارج" و"يوسف كرباج" المطبوعة ترجمته العربية سنة 1994م. وكلا المصدرين تتابع إحصاءا ما الواقع "السكاني-الديموجرافي" حتى سنوات الطبع، أي ما يقرب من منتصف تسعينيات القرن العشرين.

من خلال هذه المصادر العلمية المتخصصة فإن تعداد النصارى العرب، في كل أقطار الوطن العربي بمذاهبهم وطوائفهم وكنائسهم المختلفة حوالي سبعة ملايين نسمة. وأن متوسط نسبة النصارى في سكان الشرق الأوسط -العرب وتركيا- هو 3.8%. أما تعداد اليهود في أقطار الوطن العربي فهو 13.000 نسمة -في بعض الإحصاءات و20.000 نسمة في إحصاءات أخرى- ولعل السبب في الاختلاف هو الهجرات المتحركة لهذه الأقليات اليهودية نحو إسرائيل.

ويبلغ تعداد الأقليات الارواحية (الوثنية) في جنوب السودان 5.800.000 نسمة.

ولما كان الجدل الأكثر في إحصاء أعداد غير المسلمين إنما يدور حول عدد الأقباط النصارى في مصر والذين يمثلون أكبر الأقليات النصرانية في الواقع العربي فلقد اهتمت هذه المصادر المتخصصة بالوقوف عندها وحسم قضية تعدادها ولقد جاء في (أطلس معلومات العالم العربي) ص 32 تحت عنوان أقباط مصر ما يلي:

كم عددهم؟ كم عدد أكبر طائفة مسيحية في الشرق؟ هل يبلغ أكثر قليلاً من ثلاثة ملايين، كما يمكن استنتاجه من أخر تعداد للسكان؟ أم هل يرتفع عددهم إلى 5 أو 6 أو حتى 7 ملايين، كما تؤكد بعض الهيئات القبطية؟ إن التفاوت في التقدير أمر غريب في بلد تتوفر فيه الإحصاءات بغزارة، فمصر، على عكس بعض بلدان المنطقة لا تبخل بالمعلومات عن سكا ا، إذ تجري التعداد بصفة منتظمة منذ سنة 1882م (أي في ظل الاحتلال الإنجليزي)، وغلبة الموظفين الأقباط في إدارات الإحصاء) وقد جاء (التعداد) بحصيلة لا بأس با من المعلومات وهي حصيلة قابلة للتحقق منها وللمطابقة بينها وبين غيرها.

ومع هذا فإن الجدل حول هذا الموضوع ما زال قائماً، فالطائفة القبطية تقول أن تقرير عدد الأقباط بنسبة 6% من عدد السكان الكلى، كما تشير إلى ذلك الإحصاءات الرسمية، فيه تقليل من عددهم ولكننا نلاحظ أن التعدادات التي أجريت في عهد الاستعمار تؤكد هذه الأرقام الرسمية، ونلاحظ تناقصاً طفيفاً في نسبة عدد الأقباط كما يتبين من التعدادات المتتالية:

إذ كانت نسبة الأقباط أعلى قليلاً من 8% من العدد الكلي للسكان في مصر فيما بين عامي 1907، 1937م، ثم هبطت إلى 7.9% في تعداد سنة 1947م والى 7.3% في سنة 1960م (وبعد جلاء القوات الأجنبية وعدد كبير من الذين أصابتهم قوانين الإصلاح الزراعي وتمصير الشركات)، و5.9% في 1986م. وليس هناك أي استثناء في هذا المنحنى الهابط بانتظام، مما يوحي بأنه ليس هناك افتعال في هذه الظاهرة. إن أقباط مصر شأ م في ذلك شأن مسيحيي الشرق الآخرين، سبقوا المسلمين إلى تخفيض عدد المواليد، ولذلك قد هبطت نسبة عدد الأقباط بالنسبة للعدد الكلي من 7.3% في سنة 1960م إلى 5.9% في عام 1986م.

بذا المنطق العلمي، وبالحقائق الإحصائية تناولت هذه المصادر -التي كتبها متخصصون غير مسلمين- حسم هذه القضايا التي دور حولها الجدل، وتثار بصددها الشكوك.

ويتوزع المسيحيون في البلاد العربية على عشرة طوائف رئيسية هي الأقباط الأرثوذوكس (ثلاثة ملايين)، والروم الأرثوذوكس (ثمانمائة ألف)، والكلدان (نصف مليون)، والروم الكاثوليك (أربعمائة ألف)، والأرمن الكرجيو (ثلاثمائة ألف)، واليعقوبيون (مائة وسبعون ألفاً)، والسريان الكاثوليك (مائة وخمسون ألفاً)، والأقباط الكاثوليك (مائة ألف)، والأرمن الكاثوليك (خمسة وسبعون ألفاً) والنسطوريون (خمسون ألفاً).

ويتوزعون على البلاد العربية بنسبة متفاوتة أعلاها في لبنان (43.8%) ثم في سوريا (6.4%)، ومصر (5.7%) والأردن (4.2%)، وفلسطين (3.8%). أما في كل من تونس والجزائر والمغرب وموريتانيا واليمن والصومال وليبيا فثمة نسبة قليلة تتراوح بين (1-2%)، بينما تكون هذه النسبة في بقية البلدان العربية ضئيلة جداً.[21]

وتبين موسوعة العالم الإسلامي نسبة غير المسلمين في الأقطار غير العربية المنتمية إلى منظمة المؤتمر الإسلامي* ويمكن إجمال هذه النسب على الوجه الآتي:**

52%-60%	في كل من تشاد ونيجيريا وبنين وبوركينا فاسو
61%-70%	في كل من سيراليون وغينيا بيساو
80%	في الكاميرون
84%-85%	في كل من أوغندا والجابون

---

[21] البستاني، رفيق وفارج، فيليب. **أطلس معلومات العالم العربي.** القاهرة: دار المستقبل العربي، 1994م، ص 28 -33، 122-141. وفارج، فيليب وكرباج، يوسف. **المسيحيون واليهود في التاريخ الإسلامي العربي والتركي،** مرجع سابق، ص 75، 118، 119، 216، 249، 284.

* أما أطلس معلومات العالم العربي فيشير إلى أن عدد اليهود يصل إلى ألفي نسمة في كل من تونس والجزائر وإلى حوالي ثمانية آلاف نسمة في المغرب بينما يصل عددهم في كل من سوريا ولبنان والعراق ومصر وليبيا إلى ألف نسمة بينما يبلغ هذا العدد في اليمن ألف نسمة.

** ربما تكون هذه الأرقام مفاجئة للقراء. والسبب هو التزام الكاتب باعتماد المصادر المشار إليها حتى لو لم تكن دقيقة [التحرير].

31%	في غينيا
10%-20%	في نبجلادش وجامبيا ومالي والسنغال
1%-3%	في كل من إيران وباكستان وجزر القمر والنيجر

هذا عن التعداد المعاصر للأقليات غير المسلمة في الوطن العربي وبقية دول منظمة المؤتمر الإسلامي.

أما عن التحديات التي تواجه هذه الأقليات في واقعنا الراهن فإ ا في الحقيقة هي التحديات التي تواجه الأمة فقوى الهيمنة الغربية تريد أن تجعل من هذه الأقليات أوراق ضغط وثغرات اختراق وتدخل لإعاقة تقدم الأمة كل الأمة و وضها وانعتاقها وانبعاثها الحضاري. إ ا التحديات التي تعيد، مرة أخرى، قصة الغواية الاستعمارية، ومشاريع "الحماية" التي حاولتها قوى الغزو والاستعمار مع هذه الأقليات تاريخياً، تحاولها الآن قوى الهيمنة الغربية وفي المقدمة منها "العولمة الأمريكية"، ولذلك من خلال المخططات الاستعمارية المعلنة لتفتيت الأمة -أكثر مما هي مفتتة- وتحويل كيانا ا القطرية إلى "كيانات ورقية وفسيفسائية" بواسطة الأقليات الدينية والمذهبية والقومية.

وهناك حقيقة يلمسها الدارس لمراحل وألوان هذه المخططات الاستعمارية الحديثة والمعاصرة للعب بأوراق الأقليات في وطن العروبة وعالم الإسلام، هي وجود الأصابع الصهيونية في كل هذه المخططات والمحاولات.

فمنذ بدايات الغزوة الغربية الاستعمارية الحديثة للوطن العربي، قلب العالم الإسلامي، بواسطة حملة "بونابرت" (1769-1821م) على مصر (1213هـ/1798م) كان الإعلان عن مخطط العمل على استخدام الأقليات في مشروع الهيمنة الاستعمارية على بلادنا، وذلك عندما أعلن "بونابرت" وهو في الطريق البحري من "مرسيليا" إلى "الإسكندرية" عزمه على تجنيد عشرين ألفاً من أبناء الأقليات غير المسلمة، ليكونوا مواطئ أقدام وثغرات اختراق تعينه على بناء إمبراطوريته الاستعمارية الشرقية وأثناء حصاره لمدينة "عكا" الفلسطينية سنة 1799م -في الذكرى السبعمائة لاحتلال الصليبيين للقدس سنة 1097م- أصدر "بونابرت"

نداءه إلى الأقليات اليهودية في العالم كي تتحالف معه لتحقيق هذا الغرض الاستعماري مقابل أن يساعدها على احتلال فلسطين.[22]

ومنذ ذلك التاريخ، اتخذت قطاعات من هذه الأقليات اليهودية أكثر القرارات لا أخلاقية، وذلك عندما وظفت نفسها في خدمة الحضارة الغربية التي اضطهدت اليهود طوال تاريخهم، ضد الحضارة الإسلامية التي آوتهم وأكرمتهم طوال تاريخها! فبدأت "الشراكة" بين الصهيونية وبين الاستعمار الغربي منذ ذلك التاريخ. الصهيونية تحلم بالخلاص من اضطهاد الغرب لليهود، على حساب العرب والمسلمين! والغرب الاستعماري يريد تحقيق "حزمة" من الأهداف، فهو يريد الخلاص من اليهود، الذين كان ينظر إليهم باعتبارهم سرطنات في جسم حضارته المسيحية، وذلك بقذفهم إلى قلب الوطن العربي، يقيم بواسطتهم قاعدة لحضارته، وآلة حربية ضد أحلام العرب في التقدم والنهوض. والبروتستانتية الغربية قد رأت في هذا المشروع الصهيوني-الاستعماري تحقيقاً لنبوءة أسطورية تتحدث عن عودة السيد المسيح، عليه السلام، ثانية ليحكم العالم ألف سنة سعيدة، عندما يحشر اليهود في فلسطين، ويقيمون "الهيكل الثالث" على أنقاض المسجد الأقصى، وتحدث معركة "هرمجدون" التي يباد فيها المسلمون![23]

وعندما هزم المصريون حملة "بونابرت" وتبددت أحلامه، وأصبحت القيادة -في المشروع الاستعماري الغربي- لإنجلترا، نقل الصهاينة "قبلتهم وشراكتهم" إلى الاستعمار الإنجليزي، وتولت إنجلترا رعاية هذه "الشراكة" وتوظيف الأقليات اليهودية ضد العرب والمسلمين.

وفي مواجهة مشروع "مصر - محمد على باشا" (1184-1265هـ/1771-1849م) لتجديد شباب الشرق، وإنقاذه من الضعف العثماني للحيلولة دون نجاح مخططات الاستعمار الغربي سعت إنجلترا إلى الدولة العثمانية كي تسمح بزرع اليهود في فلسطين، لإعاقة المشروع النهضوي لمحمد علي باشا، وطلب "بلمرستون" (1784-1865م) وزير

---

22 هيكل، محمد حسنين. **المفاوضات السرية بين العرب وإسرائيل: الأسطورة والإمبراطورية والدولة اليهودية - الكتاب الأول.** القاهرة: دار الشروق، 1996، ص 31، 32.

23 هالسل، جريس. **النبوءة والسياسة.** ليبيا، 1990م، ترجمة: محمد السماك. **ويد الله.** القاهرة: دار الشروق، 2000م، ترجمة: محمد السماك.

خارجية إنجلترا سنة 1840م من سفيره في "الأستانة" أن يقنع السلطان العثماني بالسماح بهجرة اليهود إلى فلسطين "حتى يكونوا حجر عثره أمام محمد علي باشا ونواياه والأغراض التي قد تخطر بباله أو بال من يخلفه!"[24]

ولم تخرج فرنسا الاستعمارية من الساحة نهائياً بهزيمة نابليون. فهي قد تولت تحويل الأقلية المارونية في لبنان -بواسطة التغريب الثقافي ومدارس الإرساليات التبشيرية- إلى ثغرات اختراق لتحويل قبلة هذه الأقلية وغيرها إلى الغرب، بدلاً من الشرق والعروبة وحضارة الإسلام. وذلك وصولاً إلى "جعل البربرية العربية" (كما قالوا) تنحني لا إرادياً أمام الحضارة المسيحية لأوروبا.[25]

كما تولت فرنسا -في المغرب العربي- اللعب بورقة الأقلية الإمازيغية لإلحاق عادات وأعرافها بالقانون الوضعي الفرنسي، بدلاً من الشريعة الإسلامية وإلحاقها -لغوياً وثقافياً- بالفرنسية والفرنكفونية، بدلاً من هويتها الحضارية العربية الإسلامية.

ولقد كانت "الشراكة" الاستعمارية الصهيونية، والأصابع اليهودية حاضرة وفاعلة، دائماً وأبداً في كل هذه المراحل لتنفيذ هذا المخطط الاستعماري للعب بأوراق الأقليات في بلادنا العربية والإسلامية. ولقد زاد من وضوح الدور الصهيوني في هذا المخطط وهذه التحديات منذ أن تجسد الحلم الصهيوني في الكيان الإسرائيلي سنة 1948، فرأينا الكتابات الصهيونية تضع مخططات تفتيت الشرق العربي والإسلامي، بواسطة الأقليات الدينية والمذهبية والقومية، باعتبار هذا التفتيت هو التعميم لمشروع الأقلية اليهودية في إقامة كيان السياسي الخاص. وباعتبار أن هذا التفتيت هو الضمان لأمن الكيان الصهيوني، الذي لا بقاء لـه ولا مستقبل في ظل الوحدة العربية والجامعة الإسلامية. لقد تصاعد إغراء الأقليات باختيار الطريق الصهيوني: عض اليد العربية الإسلامية والتوجه غرباً، ضد العروبة والإسلام، وربط مستقبل هذه الأقليات بالهيمنة الاستعمارية الغربية، بدلاً من المشروع النهضوي للعرب والمسلمين!

---

24 عمارة، محمد. **إسرائيل: هل هي سامية؟** القاهرة، 1967م، ص 124.

25 عمارة، محمد. **هل الإسلام هو الحل.. لماذا وكيف؟**. القاهرة: دار الشروق، 1995م، ص 22 -من مراسلات القناصل- محفوظات أرشيف وزارة الخارجية الفرنسية لسنوات 1840 - 1842، 1848، 1897، 1898.

ومنذ أكثر من نصف قرن، وبالتواكب مع إقامة الكيان الصهيوني على أرض فلسطين -قاعدة عنصرية استعمارية غربية- لإعاقة تقدم أمتنا ووحد ا، أعلن المستشرق الصهيوني "برنارد لويس"Bernard Lewis مخطط التفتيت للأمة الإسلامية، بواسطة الأقليات، والذي نشرته مجلة وزارة الدفاع الأمريكية البنتاجون Executive intelligence research projection وفيه يدعو إلى إضافة أكثر من ثلاثين كياناً انفصالياً على أساس ديني ومذهبي وعرقي (إثني)، تضاف إلى التجزئة التي أحدثتها اتفاقية (سيكس-بيكو) سنة 1916م. وبنص عبارة هذا المستشرق الصهيوني "فإن الصورة الجغرافية الحالية للمنطقة لا تعكس حقيقة الصراع، فما هو على السطح يتناقض مع ما هو في العمق. على السطح كيانات سياسية لدول مستقلة، ولكن في العمق هناك أقليات لا تعتبر نفسها ممثلة في هذه الدول، بل ولا تعتبر أن هذه الدول تعبر عن الحد الأدنى من تطلعا ا الخاصة."

وبعد أن تحدث عن تفاصيل مخطط تفتيت العالم الإسلامي -من باكستان إلى المغرب- على أسس دينية ومذهبية وعرقية، خلص إلى الهدف الصهيوني من وراء هذا التفتيت، فقال: ".. ويرى الإسرائيليون أن جميع هذه الكيانات لن تكون فقط غير قادرة على أن تتحد، بل سوف تشلها خلافات لا انتهاء لها. ونظراً لأن كل كيان من هذه الكيانات سيكون أضعف من إسرائيل، فإن هذه ستضمن تفوقها لمدة نصف قرن على الأقل."[26]

فالمطلوب هو استخدام الأقليات لتفتيت العالم الإسلامي إلى كيانات ضعيفة، لضمان الأمن والتفوق للكيان الصهيوني، الموظف في خدمة المشروع الإمبريالي الغربي الكبير.

ولقد تحول هذا التخطيط "الاستعماري-الصهيوني" إلى الممارسة والتطبيق على أيدي "ديفيد بن جوريون" (1886-1973) و"موشى شاريت" (1894-1965م) و"موشى ديان" في حقبة خمسينيات القرن العشرين ابتداء بالأقلية المارونية في لبنان، وطموحاً إلى تعميمه خارج لبنان.. وكتب "شاريت" في مذكراته، عن المقاصد من وراء اللعب بأوراق الأقليات في بلادنا، يقول: إ ا: أولاً تثبيت وتقوية الميول الانعزالية للأقليات في العالم العربي؛ وثانياً إذكاء النار في مشاعر الأقليات المسيحية في المنطقة وتوجيهها نحو المطالبة

---

26 السماك، محمد. **الأقليات بين العروبة والإسلام**. بيروت: دار العلم للملايين، 1990م، ص 131، 133، 143.

بالاستقلال والتحرر من الاضطهاد الإسلامي! فمجرد تحريك الأقليات هو عمل إيجابي، لما قد ينتج عنه من آثار تدميرية على ا تمع المستقر."[27]

وفي مرحلة ثمانينيات القرن العشرين، ورغم الحديث عن "السلام، والتسوية، وتطبيع العلاقات"، بعد المعاهدة المصرية-الإسرائيلية سنة 1979م نجد أن هذا المخطط التفتيتي لعالمنا الإسلامي، بواسطة الأقليات هو من "الثوابت" الاستعمارية الصهيونية، التي لا تتأثر "بالمتغيرات" حتى ولو سميت هذه المتغيرات "بالسلام وتطبيع العلاقات."

ففي المحاضرة التي ألقاها "أرئيل شارون" -وكان يومئذ وزيراً للدفاع- في 18 ديسمبر سنة 1981م والتي نشر ا مجلة "معاريف" نراه يقول: "إن إسرائيل تصل بمجالها الحيوي إلى أطراف الاتحاد السوفيتي شمالاً، والصين شرقاً وإفريقيا الوسطى جنوباً، والمغرب العربي غرباً "وهذا ا ال الحيوي عبارة عن مجموعات قومية وإثنية ومذهبية متناحرة."

ثم يواصل "شارون" الحديث عن مشروعات تفتيت العالم الإسلامي، بواسطة الأقليات على النحو الذي سبقه إليه "برنارد لويس" حتى يكون هذا العالم الإسلامي "مجالاً حيوياً لإسرائيل."[28]

وفي ذات الحقبة - ثمانينيات القرن العشرين- تصوغ "المنظمة الصهيونية العالمية" هذا المشروع التفتيتي تحت عنوان "استراتيجية إسرائيل في الثمانينيات" وتنشره في مجلتها الفصلية "كيفونيم" Kivunim (الاتجاهات) - في عدد 14 فبراير سنة 1982م. وفي ثنايا هذا المخطط الاستراتيجي، تتحدث عن النجاحات التي حققتها إسرائيل في لبنان - إبان الحرب الأهلية اللبنانية (1975-1989م) بواسطة قطاع من الأقلية المارونية-المارونية السياسية- باعتباره النموذج الواجب التعميم مع كل الأقليات، فتقول "المنظمة الصهيونية العالمية": "إن تفتت لبنان بصورة مطلقة إلى خمس مقاطعات إقليمية هو سابقة للعالم العربي بأسره، بما في ذلك مصر وسوريا والعراق وشبه الجزيرة العربية. إن دولاً مثل ليبيا والسودان والدول الأبعد منهما (في المغرب) لن تبقى على صور ا الحالية، بل ستقتفى أثر مصر في ا يارها وتفتتها، فمتى تفتتت مصر تفتت الباقون (!) إن رؤية دولة قبطية مسيحية في

---

27 المرجع السابق. ص 142، 143.

28 المرجع السابق. ص 132، 143.

صعيد مصر، إلى جانب عدد من الدول ذات سلطة أقلية-مصرية، لا سلطة مركزية كما هو الوضع الآن، هو مفتاح هذا التطور التاريخي، الذي أخرته معاهدة السلام، لكنه لا يبدو مستبعداً في المدى الطويل.

وإن تفتت سوريا والعراق لاحقاً إلى مناطق ذات خصوصية إثنية ودينية، على غرار لبنان هو هدف من الدرجة الأولى بالنسبة لإسرائيل. ولأن العراق أقوى من سوريا، وقوته تشكل في المدى القصير خطراً على إسرائيل أكثر من أي خطر، فهو المرشح المضمون لتحقيق أهداف إسرائيل في التفتيت، فتفتيت العراق هو أكثر أهمية من تفتيت سوريا.

وشبه الجزيرة العربية بأسره، مرشح طبيعي للا يار، وأكثر اقتراباً منه، بفعل ضغط داخلي وخارجي، وهذا أمر غير مستبعد في معظمه، خصوصاً في السعودية.

والأردن هدف استراتيجي في المدى القصير. فليس هناك أي إمكان بأن يبقى الأردن قائماً على صورته وبنيته الحاليتين في المدى الطويل، وينبغي أن تؤدي سياسة إسرائيل حرباً أو سلماً إلى تصفية الأردن بنظامه الحال."

ثم تخلص هذه الاستراتيجية -بعد التفصيل لمخطط التفتيت للعالم الإسلامي بواسطة الأقليات- إلى أن هذا هو "ضمان الأمن والسلام في المنطقة بأسرها في المدى الطويل. ففي العصر النووي لا يمكن ضمان بقاء إسرائيل إلا بمثل هذا التفكيك، ويجب من الآن فصاعداً بعثرة السكان، فهذا دافع استراتيجي، وإذا لم يحدث ذلك، فليس باستطاعتنا البقاء مهما كانت الحدود!"[29]

وفي حقبة التسعينيات -من القرن العشرين- تعود المؤسسات الصهيونية للتأكيد على "ثبات ثوابت هذه الاستراتيجية"، فيدعو "مركز باريلان للأبحاث الاستراتيجية" -التابع لجامعة باريلان الإسرائيلية- إلى ندوة عقدت في 20 مايو سنة 1992م، وشاركت فيها وزارة الخارجية الإسرائيلية، بواسطة "مركز الأبحاث السياسية" التابع لها، وأسهم فيها باحثون من "مركز ديان"، التابع لجامعة "تل أبيب"، وذلك حول "الموقف الإسرائيلي من الجماعات الإثنية والطائفية في منطقة الشرق الأوسط." وقد ناقشت هذه الندوة أحد عشر

---

29 المرجع السابق. ص 140 - 144.

بحثاً، دارت جميعها حول "تأييد إسرائيل للنـزعات الانفصالية للجماعات العرقية والإثنية، والاعتبارات الكامنة وراءه" وهذا هو عنوان أحد أبحاث هذه الندوة!

ولقد خلصت أبحاث ومقررات هذه الندوة إلى أن "هذه الأقليات هي شريكة لإسرائيل في المصير، ولابد من أن تقف مع إسرائيل في مواجهة ضغط الإسلام والقومية العربية، أو تبدي استعداداً لمحاربتها أو مقاومتها، وهي حليف وقوة لإسرائيل لتنفيذ سياسة الاستيطان والدولة التي مازالت في مرحلة التكوين!"[30]

وقد تزامن مع اشتعال الحرب الطائفية في لبنان - في سبعينيات القرن العشرين- غواية عدد من الشباب القبطي المصري بالاشتراك مع المارونية السياسية في هذه الحرب! واجتذبت الأصابع الصهيونية في أمريكا قطاعاً من أقباط المهجر -وخاصة في أمريكا وكندا واستراليا- لتكوين "الهيئات القبطية" الداعية إلى ما تسميه "تحرير مصر القبطية من استعمار العروبة والإسلام!" حتى أفضت هذه الأنشطة الطائفية، المواكبة لهيمنة العولمة الأمريكية، والمدفوعة والمدعومة من "اللوبي الصهيوني"، ومنظمات وكنائس "التحالف المسيحي" و"المسيحية الصهيونية"، حتى أفضت إلى إصدار "الكونجرس الأمريكي" في أكتوبر سنة 1999 لقانون "الحريات الدينية الدولية"، الذي فرض الحماية الأمريكية على الأقليات الدينية -وخاصة في العالم الإسلامي- وقنن لآليات إيقاع العقوبات الأمريكية على الدول التي لا ترضى عنها أمريكا في هذا ا ال!

وليس صدفة أن صدور هذا القانون قد جاء ثمرة لحملة إعلامية بدأها محام يهودي - هو "مايكل هوروفيتز" Michael Horowitz- في 5 يوليو سنة 1995م، ثم تلقفت الخيط المؤسسات والكنائس "المسيحية الصهيونية"، و"التحالف المسيحي" و"المحافظون الجدد" لتفضي هذه الحملة -الموجهة بالأساس إلى العالم الإسلامي- إلى قانون "الحماية والعقاب"، كما أسماه بحق الكاتب " سمير مرقص."[31]

---

[30] ندوة **الموقف الإسرائيلي من الجماعات الاثنية والطائفية في العالم العربي**. ترجمة: الدار العربية للدراسات والنشر، القاهرة:، 1992م، ص 6 - 10، 27.

[31] مرقص، سمير. **الحماية والعقاب: الغرب والمسألة الدينية في الشرق الأوسط**. القاهرة: ميريت للنشر، 2000م، ص81-156.

وليس صدفة كذلك، أن تجد هذه المخططات "مراكز أبحاث" ممولة من أمريكا والغرب، تركز على اللعب بورقة الأقليات في بلادنا، وتدعو إلى تطبيق ذات المخطط الذي دعا إليه "برنارد لويس" و"بن جوريون" و"موشى شاريت" و"موشى ديان" و"ارئيل شارون" و"المنظمة الصهيونية العالمية" مخطط تفتيت العالم الإسلامي إلى كيانات سياسية -نعم سياسية- على أساس الدين والعرق والمذهب، أي تحويل التنوع من نعمة ومصدر قوة إلى نقمة وتشرذم وتفتيت. وتحويل الأقليات من لبنات في بناء الأمة والأمن الوطني والقومي والحضاري إلى ثغرات اختراق وأسباب للا يار والدمار. فيكتب رئيس أحد أهم هذه "المراكز البحثية " يقول بالنص: "إن ا تمعات التي تتسم بالتعددية الإثنية في الوقت الحالي ينبغي أن تكون متعددة من الناحية السياسية أيضاً!"[32]

ومع هذه الغواية الأجنبية، التي استجابت لها ووقعت في شباكها جمعيات وجماعات طائفية، تعيش في المهاجر، متعاونة مع الصهيونية وقوى الهيمنة الإمبريالية. وقلة قليلة من غلاة العلمانيين والطائفيين في الداخل، يستخدم المخطط الغربي -وخاصة الأمريكي- السلاح الاقتصادي في إذكاء الصراع الطائفي، فبواسطة المعونات الأمريكية الموجهة إلى القطاع الخاص، وتوكيلات الاستيراد والتصدير، والمعونات الموجهة للمشروعات التنموية الصغيرة، يتم التمييز الطائفي، لإيجاد واقع اجتماعي يمزقه "ثراء الأقلية" و"حرمان الأغلبية"!، لا حباً في سواد عيون الأقلية، وإنما لتأجيج الصراع الطبقي ذي الطابع الطائفي، تكراراً للتجربة التي سبق وصفها الاستعمار -وآتت ثمرا ا في لبنان - إغناء الأقلية المارونية وإفقار الأكثرية المسلمة، وخاصة الشيعة منها! الأمر الذي أحدث -في لبنان- ويحدث الآن تراجعاً للسماحة والتسامح و"فرزاً طائفياً" على نحو غير معهود كما يخلق ضيقاً بالآخر وتضييقاً على بعض حقوقه الطبيعية المشروعة كالحال مثلاً في موقف العامة والجمهور في بناء دور العبادة في بعض البلاد، بينما النهج الإسلامي يفتح الطريق أمام الحريات في هذه الميادين، حتى ليحض الدولة على إعانة غير المسلمين في بنائها.

وإذا كان هذا "التميز الاقتصادي" مما يعترف به العقلاء، حتى ليقول "الأنبا موسى" -أسقف الشباب في الكنيسة الأرثوذكسية المصرية- وهو من عقلاء وحكماء هذه الكنيسة

---

32 إبراهيم، سعد الدين. **التعددية الإثنية في الوطن العربي.** القاهرة: مركز ابن خلدون للدارسات الإنمائية، 1995م، ص 22.

"إن الأقباط جزء هام من نسيج الحياة المصرية. فهم أطباء وصيادلة ومهندسون، وغيرها من المهن، ونسبتهم في رجال الأعمال مرتفعة أكثر من نسبتهم العددية في مصر."[33]

فإن هذه الفوارق الاقتصادية والاجتماعية المستفزة تشير إليها أرقام وإحصاءات رصد ا مصادر علمانية تقول: إن الأقلية النصرانية في مصر - والتي تقل نسبتها في السكان عن 6%، والتي كان يصفها الشيخ محمد الغزالى (1335- 1416هـ/1917-1996م) -عليه رحمة الله- بأ ا "أسعد أقلية في العالم" تملك من ثروة مصر ما بين 35% و40%! فهي تملك وتمثل:

22.5% من الشركات التي تأسست ما بين سنة 1974 وسنة 1995م -سنوات الانفتاح والمعونات الأمريكية، و20% من شركات المقاولات في مصر، و50% من المكاتب الاستشارية، و60% من الصيدليات، و45% من العيادات الطبية الخاصة، و35% من عضوية غرفة التجارة الأمريكية وغرفة التجارة الألمانية، و60% من عضوية غرفة التجارة الفرنسية (منتدى رجال الأعمال المصريين والفرنسيين)، و20% من رجال الأعمال المصريين، و20% من وظائف المديرين بقطاعات النشاط الاقتصادي بمصر، وأكثر من 20% من المستثمرين بمدينتي السادات والعاشر من رمضان، 15.9% من وظائف وزارة المالية المصرية، و25% من المهن الممتازة والمتميزة -الصيادلة، والأطباء، والمهندسين، والبيطريين، والمحامين.[34]

وذلك فضلاً عن أن هذه الأقلية نادراً ما يعانى أحد منها من المشكلات التي تطحن سواد الأغلبية -البطالة، والأمية، وأزمات الزواج، والإسكان... الخ

ومع كل ذلك تصدر القوانين الأمريكية لحماية "أسعد أقلية في العالم!" ويأتي أعضاء الكونجرس الأمريكي والدبلوماسيون الأمريكيون والغربيون "ليفتشوا" عن أحوالهم، ليرفعوا التقارير التي تتحدث عن "اضطهادهم!" وتطلب توقيع العقوبات على مصر وشعبها، وفق

---

33 إبراهيم، سعد الدين. **الملل النحل والأعراق.** مرجع سابق، ص 529 - 534.

34 مجموعة تقارير: "روز اليوسف" و"اتحاد المهن الطبية" و"اتحاد المقاولين" و"مجلة المختار الإسلامي" عدد 15 ربيع الأول - يوليو سنة 1998م وبدوي، جمال. **الفتنة الطائفية.** القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1992م، ص 116، وهو ينقل عن سميرة بحر، **الأقباط في الحياة السياسية المصرية**.

القانون الأمريكي، قانون "الحماية والعقاب!" وتصدر "الهيئات القبطية" في المهجر الكتب والنشرات داعية إلى تحرير هذه الأقلية من العروبة والإسلام!

هذا هو "الفعل الاستعماري في المسألة الطائفية" وتلك هي "ردود الأفعال" على هذه التحديات في تطبيقا ا على الأقلية القبطية في مصر. وهي أكبر الأقليات النصرانية العربية عدداً وأهم "الأوراق" التي يحاول الغرب اللعب با!

وإذا كنا نحذر من "الفعل الاستعماري" و"النـزعة الطائفية الانعزالية"، التي تعمل على إحياء اللغة القبطية -كما أحيت الصهيونية العبرية- كي تحل محل اللغة العربية، التي هي اللغة الوطنية والقومية والحضارية للأمة كلها، على اختلاف أديا ا! فإننا ندعو إلى أن تتحمل الأغلبية مسئوليا ا الكبرى في مواجهة هذه التحديات، وفي قطع الطريق على مخططا ا. وذلك عن طريق:

1. حل المشكلات الحقيقية التي تعانى منها الأقليات، باعتبارها جزءاً من الأمة، وباعتبار مشكلا ا جزءاً من مشكلات الأمة.
2. وإدارة حوار داخلي بين "الحكماء" لتحديد وتمييز "المظالم" الحقيقية من "الأحاسيس الزائفة أو المتضخمة بالظلم!" فالحكماء في مختلف الفرقاء كثيرون، وهم الممثلون للأغلبية.. وحوارهم هو السبيل لقطع الطريق على القلة العميلة والمعادية، التي صنعها ويغذيها الاستعماريون والصهاينة. وقطع الطريق على الغلو الديني عند مختلف الأطراف.
3. وإعمال المنهاج الإسلامي في "مداواة الجراح"، بدلاً من "توسيع هذه الجراح". فمن الخطأ والخطيئة الاكتفاء "بردود الأفعال"، وخاصة تلك التي تصدر عن العامة والجماهير. فالتحصين ضد الغوايات، وإقالة العثرات هو الأولى بالاتباع، وليس تصيد الأخطاء.

وعلينا أن نتذكر ما صنعته الأمة -قبل قرنين من الزمان- عندما نجحت غواية الحملة الفرنسية على مصر في اجتذاب "المعلم يعقوب حنا" و"الفيلق القبطي" الذي قاده. فسقطوا في حظيرة الخيانة لأمتهم وطائفتهم وكنيستهم. فلقد صدر العفو -بعد هزيمة هذه الحملة سنة 1801م- عن الذين استجابوا لهذه الغواية، وصدرت "الفرمانات السلطانية" التي

أعلنت هذا العفو، والتي تحذر من الانتقام، ومن فتنة لا تصيبن الذين ظلموا خاصة. ولقد تحدث "الجبرتي" عن هذا المنهاج في مداواة جراح تلك الغواية، فقال: لقد نودي بأن لا أحد يتعرض بالأذية لنصراني ولا يهودي، سواء كان قبطياً أو رومياً أو شامياً، فإ م من رعايا السلطان والماضي لا يعاد. وكتبت فرمانات، وأرسلت إلى البلاد -في الأقاليم- مضمو ا: الكف عن أذية النصارى واليهود وأهل الذمة، وعدم التعرض لهم، وفي ضمنها -أي الفرمانات- آيات قرآنية، وأحاديث نبوية، والاعتذار عنهم بأن الحامل على تداخلهم مع الفرنساوية: صيانة أعراضهم وأموالهم -كما قرئت فرمانات- فيها: التنويه بذكر أعيان الكتبة الأقباط والوصية بم."[35]

فالأقليات جزء أصيل من نسيج الأمة، لهم كل ما للأمة من الحقوق، وعليهم جميع ما عليها من الواجبات. ومسئولية الأغلبية في صد الغوايات، ومعالجة جراحا ا أكبر بكثير من مسئولية الأقليات.

هكذا بدأ، واستمر، ويتم اللعب بأوراق الأقليات الدينية والقومية -غير المسلمة- وأيضاً المسلمة في وطن العروبة وعالم الإسلام. وهكذا يجب الوعي بمخاطر هذه التحديات التي تواجه وحدة الأمة وتقدمها.

رابعاً: نظرة إلى المستقبل

وإذا كانت هذه هي التحديات التي تواجه الأقليات في واقعنا الراهن، ويواجه با المشروع "الاستعماري الصهيوني" أمتنا، محاولاً استخدام "أوراق" هذه الأقليات لتفتيت الأمة، فما هو الحل الذي نواجه به هذه التحديات؟

إننا إذا استثنينا "حل" التجزئة والتفتيت للأمة على أسس دينية ومذهبية وقومية؛ لأنه ليس "حلاً" وإنما هو "المشكلة والتحدي"، فإن هناك مشروعين يتم الحديث عنهما لتحقيق التحصين لجسد الأمة ضد هذه التحديات:

أولهما: الحل العلماني، الذي يبشر به العلمانيون، يتصور أصحابه أن "العلمانية" -التي تستبعد المرجعية الإسلامية من السياسة والدولة والقانون والدستور ومشروع النهضة- هي

35 الجبرتي. **عجائب الآثار في التراجم والأخبار.** ج 5، ص 292، 299، 304.

لحل لمشكلة الأقليات في بلادنا، كما مثلت -برأيهم- الحل لهذه المشكلة في النموذج الحديث والمعاصر للمجتمعات الغربية.

وثانيهما: الحل الإسلامي، الذي بدأ به الإسلام التعامل مع "الآخر"، كل ألوان "الآخر" وقد حول الإسلام بذا الحل هذا "الآخر" إلى جزء من "الذات"، ذات الدين الإلهي الواحد، في ظل المرجعية الإسلامية الواحدة. وهو النموذج والحل الذي تحدثنا عنه في القسم الثاني من هذه الدراسة. وكان له الفضل في إنقاذ أهل الديانات الأخرى من الإبادة، حتى لكأن وجودها وبقاءها في الشرق هو "هبة" هذا الحل الإسلامي. كما أنه هو الحل الذي عرفته الأمة، واندمج به "الآخرون" مع المسلمين في أمة واحدة، عبر هذا التاريخ الطويل.

ولما كنا قد سبق وانتقدنا ورفضنا وفندنا "الحل العلماني" في عدد من كتبنا،[36] فإننا نكتفي في هذا المقام بالإشارة إلى أن العلمانية قد مثلت وتمثل المأزق وليس الحل لما يسمى بمشكلات الأقليات. فالعلمانية وافد غربي، يستبعد المرجعية الإسلامية، التي هي هوية الأمة، والتي تتمسك با الأغلبية وقطاعات واسعة من الإقليات.[37] فاستبدال العلمانية بالمرجعية الإسلامية، هو -في الحقيقة- بمثابة فرض قطاع محدود من الأقلية -أي أقلية الأقلية!- رأيه على أغلبية الأمة! وتحويل هذه الشريحة إلى "فيتو" ضد أغلبية الأمة وهويتها وتاريخها! وفي هذا تعميق للشقاق على أسس طائفية، وتحقيق لمقاصد التحديات، وليس حلاً نواجه به هذه التحديات، فضلاً عن أنه نفي وإلغاء لجوهر الديمقراطية، التي يجتمع حولها ويتمسك با الجميع، والتي تعطى الوزن المناسب لرأى الأغلبية في تحديد مقومات ا تمع، طالما أ ا لا تنتقص من عقائد الأقليات وحقوقها. وفوق كل ذلك، فإنه يبدو غريباً الدعوة إلى العلمانية -وهى وافد غربي- لحل مشكلة الأقليات، بعد أن سقطت وأفلست كل الحلول الغربية الوافدة، التي أضاعت أمتنا قرنين من عمرها وهى تجرب النهوض وفق نماذجها!

---

36 انظر -على سبيل المثال- كتبنا **الإسلام والسياسة: الرد على شبهات العلمانيين.** القاهرة، 1997م **ونهضتنا الحديثة بين العلمانية والإسلام**. القاهرة:، 1997م، **وهل الإسلام هو الحل؟ والشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية**. القاهرة، 2002م.

37 في استفتاء أجراه "المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية" في مصر "كانت أغلبية الأقباط مع تطبيق الشريعة الإسلامية على كل الأمة، أقباطاً ومسلمين - أنظر **الأهرام،** في 1985/3/6م.

وإذا كان الحديث عن أقليات دينية، فإن المرجعية الإسلامية -التي عاشت في ظلالها هذه الأمة أربعة عشر قرناً، كانت في أغلبها "العالم الأول" على ظهر هذه الأرض- ليست بديلاً لما تتدين به هذه الأقليات، حتى تكون تعدياً على حريتها في الاعتقاد الديني، لأن هذه المرجعية الإسلامية تترك هذه الأقليات وما تتدين به، وتقتصر تطبيقا ا على الجانب المدني والقانوني والسياسي، الذي ليس له مناظر في النصرانية - التي تدع ما لقيصر لقيصر، وتقف عند ما لله.

ففقه المعاملات الإسلامي هو اجتهادات بشرية، في ظل منظومة القيم الإيمانية، التي لا تختلف باختلاف الشرائع السماوية المتعددة، والاجتهادات فيه مفتوحة أبوابا لكل أصحاب العطاء القانوني، على اختلاف الديانات التي يتدينون با. فكما جعل الإسلام شريعة من قبلنا شريعة لنا ما لم ينسخها التطور التاريخي، فتح الباب أيضاً أمام كل أبناء الأمة، على اختلاف مللهم ونحلهم، للإسهام في البناء لحضارة الإسلام. ومن ثم فهو يفتح كل الأبواب أمام كل عقول الأمة للإسهام في بلورة المشروع النهضوي المتميز لهذه الأمة -الأقليات منها والأغلبيات- ومن هنا تصبح المرجعية الإسلامية، فيما وراء ما جاءت به النصرانية من عقائد، حلولاً "وطنية، وقومية، وحضارية" لكل أبناء الأمة، تجمعهم على هوية حضارية واحدة، ومشروع ضوي واحد، فيصبح وضهم المعاصر المنشود امتداداً لتاريخهم في النهوض والازدهار الحضاري، ويصبح فقه "الشافعي" (150-204هـ/767-820م) فقهاً وطنياً بالنسبة لكل المصريين لا يمكن أن يتقدم عليه فقه نابليون، الذي جاء غازياً قاهراً لكل المصريين. وكذلك الحال مع فقه "أبي حنيفة" (80-150هـ/699-767م) في العراق، وفقه الإمام مالك (93-179هـ/712-795م) في أقطار المغرب العربي. إن وطنية النصراني الشرقي لا يمكن أن تفضل القانون الروماني، قانون "جستنيان" الذي اضطهد النصرانية الشرقية، على فقه "الليث بن سعد" (94-175هـ/713-791م) الذي أفتى بأن بناء الكنائس هو من عمارة البلاد.

وأكثر من هذا، فلقد مثلت العلمانية -عندما طبقت في تركيا، بعد إسقاط الخلافة الإسلامية سنة 1924م- نكبة على الأقليات الدينية والقومية، ولم تكن حلاً لمشكلا ا بأي حال من الأحوال، ويكفى أن نعلم أن نسبة النصارى في سكان الخلافة العثمانية سنة 1550 قد كانت 41.8%، وأ ا ظلت حتى بعد انفصال واستقلال بلاد البلقان واستقلالها

تمثل 19.1% من السكان سنة 1914م. فلما جاءت العلمانية أجهزت على هذه الأقلية النصرانية، فلم يبق منها في سنة 1991م سوى 0.2% من السكان![38] وحتى الاضطهاد، وما يقال عن "الإبادة" التي حدثت للأرمن سنة 1915م فإن مرتكبيها هم العلمانيون من قادة "الاتحاد والترقي"، الذين انقلبوا على المرجعية الإسلامية للخلافة العثمانية.

أما حال الأكراد، في ظل هذه العلمانية التركية -التي يريدو ا حلاً لمشكلات الأقليات- فهو لا يقل سوءاً -رغم إسلامهم- عن حال النصارى، فهم محرومون من الحديث بلغتهم، فضلاً عن التعليم والكتابة با! بل ومحرومون من أن يسموا أبناءهم وبنا م بالأسماء التي يريدون!

إن الأقليات -غير المسلمة وكذلك المسلمة- قد عاشت وتعايشت وآمنت وازدهرت في ظل المرجعية الإسلامية، في ظل شريعة "لهم مالنا وعليهم ما علينا"، ولم تعرف المشكلات إلا في ظل الاستعمار وغواياته، وفي ظل العلمانية التي جلبها إلينا هذا الاستعمار، وصدق "الأنبا موسى" عندما قال عن حال أقباط مصر في ظل الخلافة العثمانية:-

"... حينما نذكر الأقباط أيام الدولة العثمانية، كانوا مع إخوا م المصريين لهم دور مشترك.. وكثير من الأقباط عملوا وشاركوا بشكل واضح في الحياة السياسية في عهد محمد علي."[39]

بل إن هذه العلمانية، ذات النشأة الأوروبية، قد تحولت إلى "مأزق أوروبي" همش المسيحية في أوروبا، وجعل مجتمعا ا فراغاً دينياً، انصرف فيه أغلبية الناس عن الإيمان الديني، حتى لتغلق الكنائس وتباع! ثم عجزت هذه العلمانية عن أن تملأ هذا الفراغ، وتجيب على أسئلة النفس الإنسانية التي يجيب عنها الدين. وبشهادة القس الألماني -عالم الاجتماع- الدكتور "جوتفرايد كونزلن": "... فلقد نبعت العلمانية من التنوير الغربي، وجاءت ثمرة لصراع العقل مع الدين، وانتصاره عليه، باعتباره مجرد أثر لحقبة من حقب التاريخ البشري، يتلاشى باطراد في مسار التطور الإنساني، ومن نتائج العلمانية. فقدان

---

38 **المسيحيون واليهود في التاريخ الإسلامي العربي والتركي.** ص 216.

39 إبراهيم، سعد الدين. **الملل والنحل والأعراق.** مرجع سابق، ص 529 - 534.

المسيحية لأهميتها فقدانا كاملاً، وزوال أهمية الدين كسلطة عامة لإضفاء الشرعية على القانون والنظام والسياسة والتربية والتعليم، بل وزوال أهميته أيضاً كقوة موجهة فيما يتعلق بأسلوب الحياة الخاص للسواد الأعظم من الناس، وللحياة بشكل عام، فسلطة الدولة وليست الحقيقة هي التي تصنع القانون، وهي التي تمنح الحرية الدينية."

ولقد قدمت العلمانية الحداثة باعتبارها ديناً حل محل الدين المسيحي، يفهم الوجود بقوى دنيوية هي العقل والعلم. لكن وبعد تلاشى المسيحية في أوروبا، سرعان ما عجزت العلمانية عن الإجابة على أسئلة الإنسان، التي كان الدين يقدم لها الإجابات. فالقناعات العقلية أصبحت مفتقرة إلى اليقين. وغدت الحداثة العلمانية غير واثقة من نفسها، بل وتفككت أنساقها -العقلية والعلمية- عدمية ما بعد الحداثة. فدخلت الثقافة العلمانية في أزمة، بعد أن أدخلت الدين المسيحي في أزمة، فالإ اك الذي أصاب المسيحية أعقبه إعياء أصاب كل العصر العلماني الحديث. وتحققت نبوءة "نيتشه" (1844-1900م) عن "إفراز التطور الثقافي الغربي لأناس يفقدون (نجمهم) الذي فوقهم ويحيون حياة تافهة، ذات بعد واحد لا يعرف الواحد منها شيئاً خارج نطاقه" وبعبارة "ماكس فيبر" (1864-1920م) "لقد أصبح هناك أخصائيون لا روح لهم، وعلماء لا قلوب لهم!"

لقد أزالت العلمانية السيادة الثقافية للمسيحية عن أوروبا. ثم عجزت عن تحقيق سيادة دينها العلماني على الإنسان الأوروبي، عندما أصبح معبدها العلمي عتيقاً! ففقد الناس "النجم" الذي كانوا به يهتدون."[40]

هكذا تحدث "قس وعالم اجتماع" عن تحول العلمانية - في بلاد نشأ ا- إلى مأزق، عندما هزمت الدين الإلهي ثم لحقت الهزيمة "بدينها الطبيعي"، ففقد الناس "النجم الذي به يهتدون!"

فهل يريد العلمانيون -بسبب الأقليات الدينية- أن ندخل في هذا الطريق، وهذا المأزق الذي دخل فيه الغربيون؟! وألا تفيق النصرانية في بلادنا، فتعلن رفضها لكأس السم الذي تجرعته النصرانية الأوروبية، وتدرك أن منظومة القيم الإيمانية -التي تتفق فيها كل

---

40 كونزلان، جوتفرايد. **مأزق المسيحية والعلمانية في أوربا.** تقديم محمد عمارة، القاهرة: نهضة مصر، 1999م، ص 28، 31، 32، 36 سلسلة التنوير.

الأديان- لابد أن تكون لها السيادة في حياتنا، وأن الشريعة الإسلامية هي أرعى للنصرانية والنصارى من العلمانية والعلمانيين؟!

وفي هذا الإطار، علينا أن نذكر ونذكر بالكلمات العاقلة والحكيمة التي رأت وترى "جوامع الإسلام" -في الشريعة والحضارة- باعتبارها "جوامع الأمة" وليست "خصوصية" للمؤمنين بالإسلام، دون الآخرين أن نتذكر: كلمات البابا "شنودة الثالث" بطريرك الكنيسة الأرثوذكسية، التي قال فيها: "إن الأقباط في ظل حكم الشريعة الإسلامية، يكونون أسعد حالاً وأكثر أمناً، ولقد كانوا في الماضي حينما كان حكم الشريعة هو السائد. فنحن نتوق إلى أن نعيش في ظل "لهم ما لنا وعليهم ما علينا"، مصر تجلب القوانين من الخارج حتى الآن، وتطبقها علينا. ونحن ليس عندنا ما في الإسلام من قوانين مفصلة، فكيف نرضى بالقوانين ا لموبة، ولا نرضى بقوانين الإسلام؟"[41]

ولقد رحب البابا "شنودة" أخيراً بالحلول الإسلامية التي يقدمها الفقه الإسلامي لمشكلات الأسرة المسيحية -ومنها قانون "الخلع"- وقال، رغم معارضات متعصبة ترفض "الخلع" لا لشيء إلا لمصدره الإسلامي:- "إن الخلع مبدأ موجود منذ القديم في الشريعة الإسلامية، ولم يكن عديد من الناس على معرفة به. وبمقتضى مبدأ الخلع من حق المرأة أن تطلب الانفصال عن زوجها لأسباب بينتها للمحكمة، منها استحالة الحياة الزوجية بينهما. وإذا كان قانون الخلع يسمح للمرأة المسلمة بأن تستفيد من هذا الوضع، فما المانع من أن تستفيد منه المرأة المسيحية؟

فالمعروف في القانون هو عمومية القانون، فلا نطبقه في حالة معينة لفائدة "البعض ونرفضه في حالة أخرى لفائدة البعض الآخر. إذن، الخلع يسمح للمرأة، مسيحية كانت أو مسلمة، أن تتخلص من الزوج "المتعب" وبخاصة لو كانت هناك أسباب تجعل استمرار الحياة المشتركة بينهما مستحيلاً."[42]

فالوحدة الوطنية من مقوما ا -بعد وحدة منظومة القيم، ووحدة المدرسة- وحدة المحكمة، ووحدة القانون، طالما لم يكن هناك نص ديني قطعي وجلي مخالف للشريعة

---

[41] **الأهرام** في 1985/3/6م.

[42] **الأهرام** في 2002/3/26م.

العامة، الشريعة الإسلامية. ففيما يتعلق بمثل هذا النص يترك غير المسلمين وما يدينون. أما في فقه المعاملات -ومنه أغلب قوانين الأحوال الشخصية وكل القوانين المدنية والجنائية والتجارية والدولية- فالفقه الإسلامي فيها قانون مدني عام لكل الأمة، على اختلاف عقائدها الدينية.

كذلك علينا أن نتذكر كلمات القائد الوطني "مكرم عبيد باشا" (1307-1380هـ/1889-1961م) التي يقول فيها: "نحن مسلمون وطناً ونصارى ديناً. اللهم اجعلنا نحن المسلمين لك، وللوطن أنصاراً. اللهم اجعلنا نحن نصارى لك، وللوطن مسلمين."[43]

ولقد فصل هذه الحقيقة أبو القانون المدني الحديث، القاضي العادل، الدكتور "عبد الرزاق السنهوري باشا" (1313-1391هـ/1895-1971م) عندما تحدث عن "جامع الإسلام، وشريعته، وفقه المعاملات فيه" باعتبارها مقومات الوحدة للأمة جمعاء فقال: "إن الإسلام دين ومدنية. والمدنية الإسلامية لا تعني مجتمعاً من المسلمين فقط، وإنما تعني مجتمعاً ذا طابع فذ من المدنية قدمها لنا التاريخ كثمرة للعمل المشترك، ساهمت فيه جميع الطوائف الدينية" التي عاشت وعملت معاً جنباً إلى جنب تحت راية الإسلام، والتي قدمت لنا بذلك تراثاً مشتركاً لجميع سكان الشرق الإسلامي. إن المدنية الإسلامية هي ميراث حلال للمسلمين والمسيحيين واليهود من المقيمين في الشرق، فتاريخ الجميع مشترك، والكل تضافروا على إيجاد هذه المدنية. والشريعة الإسلامية لا ينبغي الاقتصار على كو ا صالحة لتطبيقها على المسلمين وحدهم في العصر الحاضر، بل على غير المسلمين أيضاً وذلك دون إرغام غير المسلمين على إتباع خلاف عقائدهم. ولذلك "يجب أن تكون حركة إحياء الشريعة الإسلامية مبنية على أساس لا يتناقض مع هذه المعتقدات، وأن يشترك في هذه الحركة الإحيائية إلى جانب المسلمين، غيرهم من الشرقيين غير المسلمين، القانونيين منهم والاجتماعيين، وأن نطبق قاعدة: أن الشريعة الإسلامية تكملها الشرائع الأخرى ما لم تتناقض معها هذه الشرائع."[44]

---

43 عمارة، محمد. **الإسلام والسياسة: الرد على شبهات العلمانيين.** ص 150.

44 السنهوري، عبد الرزاق. **الأوراق الشخصية.** إعداد نادية السنهوري، توفيق الشاوي، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1988م، في تاريخ: 1922/11/11م و1923/10/17م و1923/10/18م و1924/2/24م.

فالعلمانية ليست الحل، بل إ ا هي المأزق الذي يشكو منه عقلاء الأوروبيين والغربيين الذين شربوا كأسها المسموم. وحرام أن يظل العلمانيون في بلادنا مثل أهل الكهف؛ يبشرون "بالحداثة الغربية" بعد أن تجاوزها أصحابا إلى عدمية وتفكيك "ما بعد الحداثة"! ويدعون إلى العلمانية، بعد أن أفلست في ا تمعات التي نشأت فيها، وشهد العالم ويشهد صحوات دينية حتى عند أهل الديانات الوضعية، ورأينا ونرى "اللغة الدينية" و"المقاصد الدينية" تسود حتى في ميادين السياسة بالبلاد التي ظننا أ ا علمانية حتى النخاع!

إذن، يجب أن نتوجه جميعاً إلى الشرق وأن نحذر ونتخلص من غوايات الغرب، وأن نخلص الولاء والانتماء لمقومات حضارتنا الواحدة الجامعة، الحضارة الإسلامية التي ورثت واستوعبت وأحيت كل المواريث الحضارية التي سبقت ظهور الإسلام، والتي شاركت في بنائها كل شعوب الشرق، على اختلاف عقائدها الدينية، فالتغريب، والغوايات الغربية، والاختراق الغربي لأمن أمتنا، الوطني والقومي والحضاري، هي المخاطر المحدقة بوحدتنا الوطنية والقومية والحضارية.

ولنتذكر كلمات شهيد الحرية عبد الرحمن الكواكبي (1270- 1320هـ/1854-1902م)، قبل قرن من الزمان: "يا قوم، أليس مطلق العربي، أخف استحقاراً لأخيه من الغربي؟ هذا الغربي قد أصبح مادياً لا دين له غير الكسب، فما تظاهره مع بعضنا بالإخاء الديني إلا مخادعة وكذباً. فالذين يطاردون الدين (بالعلمانية) في بلادهم لا تكون دعواهم الدين في الشرق إلا كما يغرد الصياد وراء الشباك."[45]

فنحن جميعاً شرقيون، حضارة ومدنية وقيماً. وبعبارة "السنهوري باشا": "..فالشرق بالإسلام" والإسلام بالشرق، وإ ما لشيء واحد، وأمتنا ذات مدنية أصيلة، وهي أكثر ذيباً من المدنية الأوروبية، وليست هي الأمة الطفيلية التي ترقع لمدنيتها ثوباً من فضلات الأقمشة التي يلقيها الخياطون."[46]

---

[45] الكواكبي، عبد الرحمن. **الأعمال الكاملة**. دراسة وتحقيق: محمد عمارة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1975م، ص 208.

[46] **جريدة السياسة**، 1932/10/14م، **والأوراق الشخصية**. 1922/11/11م و1923/8/28م.

وإذا كان أسلافنا قد علمونا أن صلاح آخر هذه الأمة لن يكون إلا بما صلح به أولها، فإن المنهاج الإسلامي الذي جعل "الآخر" جزءاً من "الذات" ذات الأمة، والرعية، والدولة والقومية والحضارة بل والدين الإلهي الواحد، مع الاختلاف في الشرائع، هو أصلح المناهج لبناء الوحدة الوطنية والقومية والحضارية لشعوب الأمة الإسلامية، هذه الوحدة التي نواجه با مختلف الغوايات وجميع التحديات.

وعلينا أن نتذكر -كمنطلق لنا في هذا المقام- كلمات رسول الإسلام، ورحمة الله للعالمين، وخاتم النبيين والمرسلين، والمصدق لما جاءوا به أجمعين، ومحرر الشرق والشرقيين، وباني ضة هذه الأمة، ﷺ عندما أعطى العهد والميثاق لغير المسلمين أن يكونوا (مع المسلمين أمة واحدة بينهم النصر والنصح والنصيحة والأسوة والبر دون الإثم، لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين، وعلى المسلمين ما عليهم، حتى يكونوا شركاء فيما لهم وفيما عليهم، وأن أحرس دينهم وملتهم بما أحفظ به نفسي وخاصتي وأهل الإسلام من ملتي."

ذلك هو دستور العدل والإنصاف لوحدة الأمة، مع كل الحقوق والحريات في التنوع الديني، في ظل الولاء والانتماء لحضارتنا المشتركة الواحدة، حضارة الإسلام.

خاتمة:

في ختام هذه الدراسة نجيز لأنفسنا أن نرشح "لجماعة الحكماء"، التي يجب أن تأتلف لتدير الحوار الموضوعي حول مشكلات الأقليات، والتحديات التي تواجه الأمة بسبب استغلال الغرب الاستعماري لهذه المشكلات؛ أقول نرشح هذه "النقاط الساخنة" والتي يجب أن تتصدر "جدول أعمال" هذا الحوار، فإننا نرشح ضرورة استبعاد الأوهام التي تروجها قطاعات أقباط المهجر، تلك التي سقطت في شباك الغواية الصهيونية الغربية، والتي تزعم أن العروبة والإسلام طارئين على الشرق، ويجب "تحرير" النصرانية الشرقية منهما! فليست هناك -ولا يعقل أن تكون- "امتيازات للأقدمية الدينية". فدين الله واحد، والتعددية والتوالي إنما هما في الشرائع والنبوات والرسالات، التي هي معالم على طريق الوصول إلى الله. فالمسلمون الفرس هم إيرانيون زرادشتيون أسلموا وليسوا طارئين ولا وافدين على إيران، وكذلك المسلمون المصريون، هم مصريون-أي أقباط- أسلموا،

وليسوا مهاجرين من شبه الجزيرة العربية إلى مصر. وعلى الذين يزعمون أن المسلمين في المشرق والمغرب هم مهاجرون طارئون على البلاد التي فتحها المسلمون، أن يتعلموا ويعلموا حقائق "الديموجرافيا"، التي كتبها ونشرها العلماء غير المسلمين، والتي تقول: إن كل سكان شبه الجزيرة العربية في عهد الخلافة الراشدة، أي عصر الفتوحات كان عددهم مليون نسمة فقط. بينما كان عدد سكان مصر والشام والعراق وفارس وحدها أي باستثناء المغرب تسعة وعشرين مليون نسمة.[47] فحتى لو هاجر كل سكان شبه الجزيرة العربية -وهذا لم يحدث- إلى البلاد التي فتحها المسلمون لما كان لذلك أي أثر "ديموجرافي" على التركيبة السكانية الأصلية لتلك البلاد.

وإذا كانت قد تمت هجرات عربية مسلمة محدودة العدد إلى تلك البلاد، فلقد تمت إليها هجرات أرمنية ويونانية وقبرصية مسيحية أيضاً.

وعلى الذين يقولون إن الإسلام "وافد" على النصرانية في تلك البلاد، أن يتذكروا أن النصرانية "وافدة" على تلك البلاد أيضاً، بل هي وافدة، حتى على الفاتيكان! كما أن اليهودية "وافدة" على كل البلاد التي دخلتها، بما في ذلك فلسطين! وإذا كانت "الأقدمية الدينية" ميزة وامتيازاً فلربما كان الفوز بذا الامتياز هو للذين يعبدون "العجل أبيس!"

فعلينا أن نبدأ حوار الحكماء بتبديد هذه الأوهام.

إن المساواة في حقوق المواطنة السياسة والاجتماعية والاقتصادية هي حق إلهي بحكم خلق الله، سبحانه وتعالى، للإنسان، من الأقليات أو من الأغلبيات كان هذا الإنسان؛ فهذه المساواة ليست مجرد حق من حقوق الإنسان، تمنح أو تمنع تبعاً لدرجة التسامح في ا تمع والدولة، وإنما هي "حق إلهي" بحكم الخلق والتكريم الإلهي لمطلق الإنسان.

---

47 **المسيحيون واليهود في التاريخ الإسلامي العربي والتركي**، ص 25، 44. وانظر في دعاوي أن العروبة والإسلام استعمار استيطاني لمصر، والدعوة إلى تحرير مصر منهما: سليم نجيب، وهو رئيس الهيئة القبطية بكندا، **الأقباط عبر التاريخ.** القاهرة: دار الخيال، 2001م، ص 184، 185. وفيه يتحدث عن برنامج "جماعة الأمة القبطية"، وكيف أن هدف هذه الجماعة هو "استرداد مصر كلها" أرضنا التي سلبت منا بواسطة العرب المسلمين منذ أربعة عشر قرناً. إن أرضنا هي مصر، ونحن سلالة الفراعنة، وديانتنا هي المسيحية، وسيكون دستورنا هو الإنجيل، وتكون لغتنا هي اللغة القبطية".

وإذا كان الحق في بناء دور العبادة، وفي إقامة الشرائع الدينية فيها، هو مما كفله الإسلام، بل وأوصى الدولة الإسلامية بأن تعين وتساعد عليه غير المسلمين، قرر الإسلام ذلك، وطبقه قبل أي حديث عن حقوق الإنسان. ولما كانت هذه القضية قد اكتسبت الكثير من الحساسية، لكثرة ما قيل فيها وعنها، ولما اختلط في أوراقها من حق ومن أكاذيب، فإن الاقتراح الذي نقدمه -للحوار حوله- بصددها، هو الذي سبق واقترحه شيخنا محمد الغزالي، عليه رحمة الله، في الندوة التي دعت إليها نقابة المهندسين-منذ سنوات بمصر والتي حضرها معنا البابا "شنودة الثالث" وفيها اقترح الشيخ الغزالي أن يعطى كل أهل دين مساحة من الأرض لبناء دور عباد م عليها، مساوية لنسبتهم العددية إلى السكان. فهذا هو المعيار العادل، الذي يخرج هذه القضية الحساسة والحيوية من غلو الغلاة، كل الغلاة؛ غلو الذين يضيقون ببناء الكنائس، وغلو الذين يريدون لبناء الكنائس أن يكون مظهراً من مظاهر الاستقواء والتغيير لهوية ا تمع، لحساب الهوية المستوردة، التي لا علاقة لها بهويتنا المشتركة.

وإذا كان من غير المتصور أن تفرض الأقلية الدينية على الأغلبية منهاجها ومذهبها في "الدولة" كأن يسعى المسلمون، في فرنسا مثلاً، بملايينهم الخمسة، إلى فرض "الدولة الإسلامية وشريعتها" على الأغلبية العلمانية للشعب الفرنسي، أو أن يمثلوا "فيتو" على التوجه العلماني للأغلبية؛ وكذلك الحال مع مائتي مليون مسلم في الهند، لأن "هوية الدولة" بالمنطق الديمقراطي هي خيار الأغلبية، فإن هذه "الدولة" التي تكون علمانية مع الأغلبية العلمانية، وإسلامية مع الأغلبية الإسلامية، مطالبة بأن لا تجور هويتها -علمانية كانت أو إسلامية- على الحق الإلهي والأقدس للأقليات في حرية الاعتقاد الديني وإقامة شعائر وفرائض الدين.

فالأقليات الإسلامية، في البلاد العلمانية، مطالبة باحترام القانون الوضعي، بشرط أن يراعي هذا القانون الوضعي، حريتها في الاعتقاد الإسلامي وإقامة الفرائض الإسلامية، ومراعاة الحلال والحرام الديني في أحوالها الشخصية وحيا ا الأسرية، وعدم التجريح لمقدسا ا.

والأقليات غير المسلمة، في ا تمعات ذات الأغلبيات المسلمة، مطالبة باحترام قوانين الشريعة الإسلامية وفقهها، خصوصاً وأن هذه القوانين مرجعيتها منظومة القيم الإيمانية

المشتركة، والجانب المدني والقانوني الإسلامي، الذي لا بديل له ولا نقيض في النصرانية، وإنما هو بديل ونقيض للقانون الغربي العلماني، الذي جاءنا في ركاب الغزاة والمستعمرين. فالقانون الإسلامي هو قانون "وطني وقومي" بالنسبة لغير المسلمين، مع ضرورة مراعاة ألا يتعارض بند من بنود هذا القانون مع نص ديني جليّ جاء به الدين لغير المسلمين.

بذه القضايا، الأكثر حساسية، والأكثر عرضة للاستغلال، يجب أن يبدأ الحوار بين الحكماء. وإذا كانت أوراق الأقليات قد تحولت -على يد الهيمنة الغربية- من "نعمة التنوع في إطار الوحدة" إلى "نقمة تشرذم وتفتيت"، فإن العقلاء والحكماء، من مختلف الفرقاء، يجب عليهم إنقاذ الأديان من هذا الاستغلال الاستعماري، وإنقاذ الأقليات من هذا الذي تصنعه الغواية والخيانة بأقلية قليلة، أرادت وتريد تعميم جريمتها على الأغلبيات الساحقة من أبناء الأقليات.

إن التعصب رذيلة، بصرف النظر عن دين المتعصبين. أما السقوط في شباك الغواية الاستعمارية فهو الخيانة للوطن، وللدين معاً. ولنتذكر -مرة أخرى- الخيار الصهيوني للأقليات كما جاء في مقررات "ندوة التسعينيات" والذي قالوا فيها: "إن هذه الأقليات هي شريكة لإسرائيل في المصير، وفي الوقوف ضد الإسلام والقومية العربية."

أعاذ الله أمتنا من شرور الغواية، وحرسها من تحديات الخيانة، ووفقنا جميعاً -أقليات وأغلبيات- إلى ما يرسخ وحدة أمتنا، ويعيد لها أسباب النهوض، لتأخذ مكا ا ومكانتها الجديرة بدورها التاريخي، الذي تعلمت منه الكثير من الأمم والحضارات.

طبائع الاستبداد وقابليات الاستعباد

محمد جمال طحان*

الاستبداد كلمة مستبعدة ومنفية من دوائر المعارف،[1] ومحظور تداولها بين الناس، وممارسه يحرص على أن يبقيه مصدراً يحيط به الغموض من كل جانب حتى لا يتسنى للناس تحقيق مقولة (اعرف عدوك أولاً)، وبالتالي، حتى لا يتمكّنوا من التغلّب عليه.

إن الاستبداد، فضلاً عن أنه يحاول التملّص من التحديد لابساً أثواباً تمويهية متنوعة، فإن له أشكالاً متعددة تتطور وتتبدل، مع تقدم الحياة الإنسانية، بفضل ما يوفّره له منظّروه من أساليب جديدة. لذا لا بد لنا، في البدء، من تحديد معناه: أولاً في اللغة، لأن الإطلاق اللغوي غير المقنن للعبارات، كثيراً ما يوقع في حفر الفهم غير الواضح لما نريد قوله، وثانياً في الفكر العربي محاولين التعرف إلى ما كانوا يعنونه بكلمة (استبداد)، وكيف كانوا يفكرون فيها. وأخيراً نحاول تحديد طبائع الاستبداد وقابليات الاستعباد.

أولاً: مفهوم الاستبداد

الاستبداد، لغة، هو اسم لفعل (استبد) يقوم به فاعلٌ (مستبِد) ليتحكّم في موضوعه (المستبد به). فلا بد أن يتجسد الاستبداد في شخص أو فئة. يقال: (استبد به: انفرد به. واستبد: ذهب. واستبد الأمر بفلان: غلبه فلم يقدر على ضبطه. واستبد بأميره: غلب على رأيه، فهو لا يسمع إلا منه).[2] فإذا كان الفاعل (شيئاً) يكون السبب إما نقصاً

---

* المدير الإداري لجمعية العاديات السورية، عضو اتحاد الكتّاب العرب، عضو اتحاد الصحفيين، باحث في الفكر العربي.

1 حسب ما تبين لنا، إذ لم يرد ذكرها سوى في دائرة معارف البستاني، ودائرة معارف القرن العشرين لمحمد فريد وجدي، بإشارة سريعة. مادة (بدد).

2 أنيس، إبراهيم وآخرون. **المعجم الوسيط،** القاهرة: دار المعارف، 1973، مج1، مادة (بده)، ص42، عمود 3.

فيمن وقع عليه الفعل، أو قدرة كبيرة (للشيء) مما لا طاقة للمفعول على رده. وهذا من قبيل استبداد المال والخرافة، أو من قبيل استبداد النفس بالعقل، فينجر المرء إلى ا د الزائف وتفسد أخلاقه. بمعنى آخر، تكون العلة إما لعجز طارئ في المغلوب، أو لضعف طبيعي فيه.

ولما كنا نستبعد مطلقاً أن يقوم شيء (بالفعل) فيغدو فاعلاً، وإنما يكون ذلك مجازاً لا يتم إلا عن طريق عاقل، لذا سنطرح هذا المعنى جانباً. أما إذا كان الفاعل (إنساناً) أوقع الفعل على نفسه بوساطة آخر، فيكون ذلك إما ثقة منه (بالآخر)، أو معرفة منه بنقصه عن الآخر، أو جهلاً منه في قدرته على سياسة نفسه. وفي هذه الحالات كلها نلاحظ أن العلاقة لا تتجاوز الفرد، من حيث تعامله مع الاستبداد، ويكون الاستبداد فردياً من طرف الفاعل والمفعول، وليس في ذلك إجحاف بالآخرين، وإن كان يوقع الذم للنفس. أما إذا تجاوزت العلاقة بالاستبداد، الفرد الواحد، دخلت في باب الجماعة وكان هناك آخر. قال (ابن منظور): "استبد فلان بكذا أي انفرد به، وفي حديث علي: كنا نرى أن لنا في هذا الأمر حقاً فاستبددتم علينا. يقال: استبد بالأمر يستبد به استبداداً إذا انفرد به دون غيره."[3] فعلى صعيد الاستحواذ يكون الانفراد بالشيء: امتلاكه بغير حق، وعلى صعيد الفكر يكون: الانفراد بالرأي فيما تجب المشورة فيه. فإذا انفرد شخص (أو مجموعة) برأي، وبطريقة ممارسة فحواه دون أصحاب العلاقة الآخرين، دخلنا في باب الاستبداد الاجتماعي.

وإذا كان معنى الاستبداد، في اللغة العربية، هو الانفراد (بالشيء)، يكون الانفراد بالحكم استبداداً به، وهذا هو المعنى الذي درج المفكرون على قصده في استعمالهم كلمة (استبداد)، أثناء حديثهم عن أسلوب مستهجن للحكم.

---

3 ابن منظور، الأنصاري وآخرون. **لسان العرب**، بيروت: دار لسان العرب، 1955، مج3، مادة (بدد)، ص 81، عمود1.

إن الانفراد بالحكم يرادفه بالإنجليزية (autarky)،[4] وهو لا يختلف كثيراً عن الحكم المطلق (absolutism)،[5] أما كلمة (despotism) التي وضعت إزاء (استبدادية)،[6] والتي نقلت عن الانكليزية وقرينا ا الفرنسية والألمانية والإيطالية، فهي التي يظهر أ ا تعبر عن جوهر معنى (الاستبداد) الذي نعنيه، والذي كان هو المقصود عند بعض المفكرين العرب في العصر الحديث، وإن كان بدرجات مختلفة من الوعي بمدى امتداد الاستبداد من أسلوب طاغٍ في الحكم (tyranny) وحسب، إلى كونه صيغة استبدادية للحياة في الدولة كلها (despotism).

إلا أن هذه الأخيرة يبدو أ ا ليست المصطلح الكامل الدلالة، المستخدم لدى المفكرين العرب، إذ ثمة كلمات أخرى مكافئة لها، بشكل أو بآخر، مثل كلمة الدكتاتورية (dictatorship)[7] التي نجدها أوسع انتشاراً منذ عهد اليونان القدماء. أما كلمة الطغيان (tyranny) التي تعني استبداد الحاكم الذي يبني سياسته على العنف، فهي تشير في أغلب الأحيان، إلى ما يفهم من الاستبداد عينه.[8] وكثيراً ما استخدم العرب كلمات (الظلم والتعسف والفساد...) للدلالة على ما يفهم من الاستبداد، وهي كلمات عربية اشتق معظمها من القرآن الكريم، ومع ذلك فمن الملاحظ أن هذه الكلمات لم تكن تستعمل إلا لوصف نوع الحكم، ولم تتطرق إلى وصف الدولة بعناصرها كاملة.[9] ومن المرجح أن الفاصل بين تلك الكلمات كلها هو خيط رفيع جداً لا يمكن ملاحظته إلا عن طريق التجريد والنظر العلمي وحده (في تفاصيل اللغة)،[10] لأن

---

4 هو النظام السياسي الذي تكون فيه القوانين تابعة لإرادة فرد واحد، فإذا تولى الحكم بنفسه ولم يكن عليه رقيب سمي حاكماً بأمره (Autocrat) أو حكم الواحد. ينظر: صليبا، جميل. **المعجم الفلسفي،** بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982، ج1، ص489.

5 بدوي، أحمد. **معجم علم الاجتماع،** جدول المصطلحات.د.ت، د. ن.

6 مرعشلي، نديم وأسامة. **الصحاح في لغة العلوم،** بيروت: دار الحضارة العربية، 1975، ص 57.

7 "دكتاتور: أصلاً: حاكم روماني، معين لحكم ولاية في وقت الأزمة، وتشير الآن إلى الحاكم المطلق أو الأوتوقراطي". غربال، محمد شفيق (مشرف)، **الموسوعة العربية الميسرة،** المجلد الأول، ص799 عمود 2.

8 ساعدنا على هذا الفهم، التطور الدلالي في قاموس:
Webster, Third New International Dictionary of the English.

9 كثيراً ما يخلط بين (الحكومة) و(الدولة)، مع أنهما يدلان على شيئين مختلفين.

10 فكثيراً ما تترادف كلمات مثل: Tyranny - Dictatorship - Despotism - Absolutism…

الواقع يدلنا على جوهرية الأمر متجاوزاً شكليته: فما من حكم مطلق (absolutism) إلا ويصبح استبدادياً بخطوة واحدة تستدعيها لامشروطيته، وما من استبداد يستغني عن العنف لفرض مشيئته ما دام غير مراقب، فيتحول بالضرورة إلى طغيان (Tyranny).[11]

يصف لنا أفلاطون (Plato)[12] ذلك التحول الحتمي بقوله: (إن المستبد يستولي على السلطة بالقوة ويمارسها بالعنف، بعد ذلك يسعى أولاً إلى التخلص من أخطر أخصامه، ويكثر من الوعود، ويبدأ بتقسيم الأراضي مما يجعله شعبياً ومحبوباً، وهو ما ينفك يفتعل حروباً ليظل الشعب بحاجة دائمة إلى قائد. وهذه الحروب تفقِر المواطنين من خلال ما يدفعونه من ضرائب باهظة، فيضطرون إلى زيادة ساعات العمل مما لا يدع لديهم وقتاً للتآمر على المستبد. والحرب تساعده على التخلص من معارضي سياسته، حيث يقدمهم إلى الصفوف الأولى في المعركة. إن ذلك كله يدعو إلى استياء الجماهير، حتى أعوانه الذين رفعوه إلى السلطة، وهنا لا يجد أمامه إلاّ القضاء على المعارضة بما يملكه من وسائل العنف والقوة، فيزيد من تسلّحه، ومن حرسه الخاص من المرتزقة، مما يتطلّب نفقات طائلة، فيلجأ المستبد إلى مزيد من ـب خزائن الشعب، الذي يدرك -بعد فوات الأوان- أنه وضع في حالة استعباد مسيس؛ فحكم القسوة، والإجرام، وضيق الحظيرة، وقلة الصبر على الآراء المخالفة، طبيعة ملازمة للحكومة المستبدة، ولا تلبث أن تنتشر هذه الطبائع في الدولة كلها وتعم العلاقات الاستبدادية ا ـتمع ـيئاته جميعها.

إذا تساءلنا عن الصفات التي تقترن بالاسم (الاستبداد)، في الذهن، عند انطلاقه، نجد أنه حكم يدير ظهره لآراء الآخرين. وهذا يعني أن الاستبداد المقصود هو الاستبداد السياسي. أما إذا بحثنا عن الصفات الجوهرية الداخلة في التعريف فستقفز إلى الذهن مفردات: (إنسان - إنفراد - هوى) أي أن إنساناً ما، ينفرد، بشيء ما، هو من حق الآخرين، ويتصرف فيه تبعاً لهواه. وهو انفراد بالقوة سواء أكانت رأياً، أم كانت مالاً، أم كانت سلاحاً، إلى غير ذلك من أنواع القوة، أو بحيازـا كلّها معاً. وكلّما زادت صفة على تلك الصفات الجوهرية، قل من ينطبق عليهم الاسم. وكلّما عرفنا صفة

---

11 وهي الكلمة التي استخدمها (فيتوريو الفيري) في كتابه: Vittorio Al- Fieri, *Delha tirrannide*.

12 أفلاطون. **جمهورية أفلاطون**، ترجمة حنا خباز، ط2، بيروت: دار القلم، 1980، الكتاب التاسع، ص 260- 273.

إضافية من صفات المنفرد، زادت معرفتنا بنوع استبداده. فإذا أضيفت كلمة حكم إلى الاستبداد عرفنا أنه استبداد سياسي، فإذا أضفنا (الرأي) على الاسم قلنا أنه استبداد فكري، وإذا أضفنا المال عرفنا أنه استبداد اقتصادي.

وهكذا فإن للاستبداد أشكالاً كثيرة وامتداداً واسعاً، تبعاً لمن يصدر عنه الاستبداد أولاً، وتبعاً لمن يقع عليه ثانياً، ثم تبعاً للوسائل المستخدمة في مارسته ثالثاً. فإذا كان من يقع عليه الاستبداد فرداً أو جماعة أو فئة أو طبقة أو كلهم مجتمعين، جاز تسمية ذلك استبداداً اجتماعياً، لأن الاستبداد إذا كان يحكم العلاقة بين اثنين فأكثر يكون اجتماعياً، مهما اختلفت مصادره ووسائله[13] فهو يشمل كل أشكال الاستبداد، مجتمعة أو متفرقة، لذلك فهو بعيد، عن التحديد، وغامض.

ولكي نتمكّن من التحليق في سماء واضحة فإننا سنحاول فهم ما يسمى بالاستبداد الاجتماعي من خلال تفصيل الحديث عن الاستبداد من حيث وسيلته، لأن الهيئات الصادر عنها سرعان ما تتوحد في الحكم، فالقوة التغلبية يمكنها الاستبداد بالفكر أو بالاقتصاد أو بالحكم عن طريق العنف، إلاّ أن القوة (العضلية - العددية) سرعان ما تضلل أو تشترى أو تسيس، فهي ليست إلاّ ملحقاً تابعاً للاستبداد المسيطر. حقاً كان لها في القديم سطوة، إلاّ أن قوة القبيلة العصبية سرعان ما أدرجت في التنظيم الجديد للمجتمع (الحكم). لقد تطورت أشكال التسلط إلى سيطرة الحكم، وما الحكم إلا مالك، بالدرجة الأولى، لوسائل الإكراه. كما يمكن لفئة من المفكرين، أو الأثرياء، أو الحكام الاستبداد فكرياً أو اقتصادياً أو سياسياً. وبما أن الاستبداد، من حيث الهيئات الصادر عنها، لا يمكنه الاستمرار إلا إذا توحد، لذلك فإن هذه الهيئات تجتمع كلها، وتملك الأشياء كلها، فيصبح الاستبداد واحداً، من حيث الهيئة الصادر عنها، ولا يكون أمامنا من سبيل للقبض على ما يبدو أنه زئبقي إلا تقسيم الاستبداد إلى مسائله الأولية من حيث دراسة الوسائل، أو الأشياء، التي يستبد ا، ويستخدمها لإيقاع الاستبداد على الآخرين: هل هي الفكر، أو المال، أو السلطة السياسية التي يتبعها العسكر؟

---

13 أما إذا وقع الاستبداد على دولة أخرى، بهيئاتها، وفئاتها وحكومتها الوطنية، فهو استعمار. ومن يقع عليهم الاستبداد، يقع عليه روحياً-فكرياً، أو جسدياً-مادياً، أو كلها معاً.

الاستبداد الفكري:

بداية نجد لزاماً علينا أن نحدد المقصود بالفكر، ونعد المسائل التي يمكن أن يطويها بين جناحيه، من غير أن يعد ذلك نشازاً عن سياقه العام، ومن غير أن يكون ما يدرج تحته حيازة غير شرعية لما هو من حق الآخرين.

الفكر ما ليس فعلاً مادياً. إنه فعلٌ ذهني يتحرك في المعقولات، فيؤثر في مفعوله تأثيراً مادياً، أو هو المعقولات إذا أردنا التدليل على الموضوع الذي تفكر فيه النفس؛ فهو إعمال العقل في الأشياء للوصول إلى معرفتها، ويطلق على الظواهر المتعلقة بالحياة العقلية دون المادية، وهنا بيت القصيد.

فإذا كان الدين، في جانبه الروحي، عقائد ومشاعر، أي جملة من الإدراكات والاعتقادات، وكان العلم إدراكاً يتفق الناس في الحكم على مسائله، استناداً إلى علاقات موضوعية يكشف عنها تدريجياً، وكانت التربية هي تنمية الشخصية (من النواحي الجسمية والخلقية والعقلية) عن طريق تعليم الإنسان كيفية استخدام ملكاته أحسن استخدام؛ إذا كان الأمر كذلك، فإن الإدراك هو ما يجمع تلك المسائل كلها تحت قضية واحدة هي حركة في الفكر، وعمل فكري. إن كون هذه المسائل ظواهر فكرية يجعل جمعنا بينها أمراً ممكناً، في هذا العمل على الأقل.

وكل استبداد باسم الدين أو العلم أو التربية يدخل في نطاق الاستبداد الفكري؛ إذ يتم التحكم في عقول الناس عن طريق سلطة وسائل الإعلام وسلطة البحث والتربية والتعليم، ومالكي زمام الإرشاد الديني، ولكن "عدم التسامح يبلغ أوجه مع النظم الدكتاتورية القائمة على عوامل تقنية، حيث تتبنى فئة صغيرة حاكمة مذهباً معينا هو ضد تفكير مجموعة المواطنين،"[14] وهذا الاستبداد، وإن كانت تمارسه فئة حاكمة، إلا أنه يبقى، مع ذلك، استبداداً فكرياً قد تقوم به أي مؤسسة أخرى خارج المؤسسة السياسية. لذلك فإننا نفضل أن نطلق عليه كلمة "الاستلاب" تمييزاً له المصدر السياسي الأساسي للاستبداد.

---

[14] دوفرجيه، موريس. **في الدكتاتورية**.ترجمة هشام متولي، بيروت: منشورات عويدات، 1965، ص 130.

الاستبداد الاقتصادي:

كما لا يجوز إنكار سلطة رأس المال حين يمكن موعة ما أن تستغل ا تمع عن طريق الاستبداد بالثروة، حيث يشتري الأثرياء حياة الفقراء، عن طريق إرباكهم الدائم الضار في الركض وراء لقمة العيش، وهذا ما تنبه إليه كثيرون من مفكري القرن التاسع عشر الميلادي ولا سيما (ماركس). ولا نرى أننا نغالي إذا قلنا أن الاستبداد الاقتصادي يحجب التفكير -بطريقة غير مباشرة- مما يجعل الإنسان عبداً يرزح تحت استعباد مقنع.إن الفقير، الذي يلاحظ (القصور) من حوله وهو لا يملك قوت يومه، يتألم من هذا التفاوت الكبير بينه وبين سواه في تحصيل المال، بالرغم من أنه يعمل أكثر منهم. وهذا التفاوت لا يقتصر خلقه على فئة متخمة بالثراء، بل تقوم به السلطة السياسية الاستبدادية أيضاً. لذلك، تمييزاً بين الاستبدادين، وتوضيحاً للاستبداد المالي الذي تصنعه أجهزة الحُكم، فإننا نسميه "الاستغلال".

والاستبداد، الذي اتفقنا على تسميته اجتماعياً كله (من حيث من يقع عليهم) والذي يرزح تحت سطوته من ندعوهم "المقهورين"، موجود في كل مكان، ابتداءً من الأسرة التي تعطل (الأنا) لصالح (الأنا الأعلى) فيبدأ استبطان (introspection) الطفل المحرمات ويساعد الأسرة في كبت دوافعه. ولا يكتفي المثل الأعلى الاجتماعي بذلك، بل يظل يمارس رقابة دائمة تشجع قبول الإكراه، تصطنع النماذج، وتنمي الشعور الدائم بالذنب، وتخلق قلق مديونية الإنسان لمحيطه. ويستمر الاستبداد في المدرسة متمثلاً في صورة المعلم والموجه والمدير، الذين يتقمصون وظائف الأب والأم والزوج والأخ الأكبر والذّكر، يستمر هؤلاء في ممارسة الضغط بترتيبة متشا ة. ثم تأتي الشركات والهيئات، والناطقون باسم الدين، وباسم المعلم، وباسم القانون تأتي هذه المؤسسات محيطة بالأدوار التي يقوم ا الفرد في حياته كلها، وتمارس عليه استبداداً فكرياً واقتصادياً، إلى أن تتوج الاستبداد السلطة السياسية.

الاستبداد السياسي:

يبقى ثمة شيء يجب أن يقال: إن تلك الاستبدادات: الفكرية، والاقتصادية، وإن كان لها أثر كبير في ا تمع، فضلاً عن أ ا تمهد للاستبداد السياسي وتدعمه، إلاّ أ ا لا تملك قوة تنفيذية إلا بقدر ما يسمح به الاستبداد السياسي، بعد أن يتمكن من السيطرة، لأن كل المؤسسات، في الحكم الاستبدادي، ما هي إلاّ تابع يدخل ضمن نطاق التنظيم الذي تسيطر عليه الحكومة. فما الاغتراب الثقافي والاستغلال الاقتصادي، والاستلاب النفسي، إلا من صنع السلطة السياسية التي تملك القوة وتسعى للسيطرة على إمكانيات الدولة كلها. "ومتى كانت الحكومة هي صاحبة العمل وصاحبة السلعة فالذي يخالفها يقاطع موارد الرزق ويتعرض للجوع والانتقام على يد القانون"[15]، فهي سلطة مستبدة، وتحمي استبدادها عن طريق جمع القوات كلها في قبضة واحدة: الفكر، والمال، والسلطة العسكرية، القائمة على احتكار إمكانية استخدام السلاح من قِبل فئة اجتماعية واحدة.

إن الاغتراب هو سياسي أكثر من أن يكون متمثلاً في الاستغلال الاقتصادي أو التضليل الفكري-الديني-الأيديولوجي، لأن السياسي يشملهما. والدولة الاستبدادية - المعني هنا كل الأفراد والجماعات في مكان ما- هي التي تسمح للحكومة بوضع التمايزات الطبقية-الفئوية-النخبوية على شكل قانون يحمي القوي من الضعيف الذي قد ينفجر في أي لحظة. فالحاكم بأمره يصعد على عرش جبروته بتأييد شلة من المنتفعين المتواطئين، يستمد منها القدرة المطلقة على قمع المعارضين، وعلى فرض الطاعة العمياء على الشعب، فيفرض نظرية واحدة، وزاوية واحدة للنظر، بحيث يظهر ألا سبيل أمام الناس سوى الطريقة التي يحكم هو ا.

والاستبداد في أوضح صوره هو استبداد سياسي، حيث تدور المعارك بين الحاكمين والمحكومين، بين مواطنين يملكون زمام السلطة وأجهزة الإكراه الاجتماعي، وبين مواطنين يخضعون لتلك السلطة ويتحركون كدمى متأثرين بوخز أجهز ا من غير أن يكون في إمكا م مقاومتها.

---

15 هاييك، **الطريق إلى الرق.** أوردها: العقاد، عباس محمود، **فلاسفة الحكم في العصر الحديث،** القاهرة: دار المعارف، 1950، ص 122.

إن الحكم الاستبدادي يستغل المبدأ الحقوقي، الذي بموجبه تحتفظ الحكومة لنفسها بحق الإكراه، وتحوله إلى سلاح لإرهاب أصحاب وجهات النظر التي تعارض سياسة الحكومة، فيتسع الجهاز البوليسي ويمارس رقابة دقيقة، ويصبح الإعلام وقفاً على النظام، وتصبح كل ثقافة لا تخدم (عظمة النظام) مرفوضة وعميلة.

إن الاستبداد يريد أن يتبع الشعب قادته المتحكمين، ويؤمن بما يؤمنون به من غير مناقشة، وأن يغير عقائده كلما رأى القادة وجوب ذلك. فالرأي هو رأي الحاكم، والقرار قراره وحده، ما دام هو الدولة، وبالطبع لا يمكن أن يكون هناك رأي لآخر، وبالتالي، فلا مجال لأي فئة أو طبقة أو حزب آخر سوى حزب المستبد الذي يتمتع بإيديولوجيا رسمية تغطي جوانب الحياة الإنسانية جميعها تساعده رقابة بوليسية مشددة، ودعاية مركّزة، وتكون إدارة الاقتصاد متحكماً ا مركزياً.

وجماع القول: أن واحداً، تساعده مجموعة، ممارِسة وحيدة المصدر تتميز بانعدام الحوار وإلغاء الآخرين، حيث لا مناقشة في أي قرار، ولا رقابة في ممارسات السلطة التي لا تتبع سوى هواها في إصدار القوانين وفي التحكم في مجريا ا، هذا هو شكل الحكم الاستبدادي. أما ما يكمن خلف هذا الشكل فهو شبكة عنكبوتية من العلاقات الاستبدادية هي التي تسمح له بالبروز إلى السطح، وهي التي يمكن تسميتها استبداداً تسمية مطلقة.

ثانياً: تاريخ الاستبداد في الفكر العربي:

أدرك بعض المفكرين طبيعة الاستبداد، بينما تلقف آخرون طعم السلطة فغرقوا في دوامتها. ولم يخلُ الأمر من مؤلهي الممالك ومنظّري الملوك، إلا أنه لا يعنينا -هنا- أن نبحث مواقفهم، بقدر ما يهمنا أن نعرف كيف فهموا الاستبداد. بالطبع لن يمكننا أن نسبر غور فهم الجميع، وحسبنا أن نقف عند أهم المحطات متأملين فحوى الاستبداد، منذ الفلاسفة الأول حتى مطلع العصر الحديث.

كانت مساهمة العرب في فهم الاستبداد، وفي مناهضته، مساهمة ضئيلة ومتأخرة نسبياً، بالرغم من إرهاصا م السابقة في هذا ا ال. كانت المسألة تعالج من وجهة نظر

تحاول دفع الظلم بالمناداة للعودة إلى حظيرة الشرع-القانون، ولم يكن الاستبداد ليدرك إلا بتلمس غامض في ممارسات الأمويين والعباسيين، إلى أن استبد الأتراك العثمانيون بالسلطة، استبداداً سافراً، وتطور الوعي بحيث أصبح من الممكن التفريق بين ما هو ديني وبين ما هو سياسي. وقد تزامن ذلك مع دخول مفاهيم الحرية السياسية وأفكار مقاومة الاستبداد مع الاجتياح الأوربي والبعثات العربية، وإن جرى ذلك -في البداية- باستحياء.

لقد كان الخلفاء الراشدون يعدون أنفسهم خلفاء النبي ﷺ في تسيير أمور الرعية، وخطَبهم علاوة على ممارساتهم، تدل على ذلك. فهذا (أبو بكر) رضي الله عنه في خطبة له يقول: "أيها الناس، إني قد ولّيت عليكم، ولست بخيركم، فإن رأيتموني على حق فأعينوني وإن رأيتموني على باطل فسددوني.."[16] ولما انتزع (معاوية) الخلافة من علي رضي الله عنه بدأ أنصاره يطالبون بإعادتها إليه زاعمين أنها حق إلهي وصار هذا القول، بعد ذلك، أصلاً من أصول العقيدة عند الشيعة. لكن في المسلمين من لا يوافق على كون الخلافة منصباً ينيب فيه الله أحداً من عباده عنه، بل يرون أن أمرها منوط بالمسلمين كافة، يختارون لها من يجدونه أهلاً للقيام بشؤون العامة.[17] لكن الذي حدث مع توسع الفتوحات الإسلامية هو دخول جماعات مختلفة الأجناس والثقافات، وبدأت تتبلور مجموعة أفكار سياسية مكونة من التقاليد القَبلية السابقة على الإسلام، والنظريات السياسية الهيلنستية والفارسية.

فضلاً عن الأفكار السياسية الإسلامية الأولى. فتشكّلت ثلاث صيغ أساسية تنص جميعها على تطبيق الشريعة، والمحافظة على الإسلام والدفاع عن مذهب السنة والجماعة ضد الكفر:

- الأولى هي صيغة الفقهاء التي تتكون من آيات القرآن الكريم التي تتعلّق بالفكر السياسي، ثم سنة الرسولﷺ، ثم ممارسات الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم، ومن تفسير

---

16 الأندلسي، أحمد بن محمد ابن عبد ربه. **العقد الفريد،** ط2، بيروت: دار الكتاب العربي، 1962، ج4، ص 59. وبخصوص الخطب ينظر: المصدر نفسه، باب فرش كتاب الخطب، ج4 ص57- 155.

17 مروة، حسين. **النـزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**. بيروت: دار الفارابي، ط4، 1984، ج1، ص389- 399.

تلك الأصول في ضوء التطورات اللاحقة، مع الإيمان بأن الله ﷻ هو الذي يوجد الأمة وبأن الأمة لا تجتمع على ضلال.

- والثانية وضعها رجال الإدارة وموجهو الحكّام والولاة، وهي تؤكد الحق الإلهي في الحكم، و تم بممارسات السياسة أكثر من نظريا ا، وتمزج قواعد الحكم الإسلامي بتقاليد الفرس في المُلك.
- أما الثالثة فهي الصيغة التي وضعها الفلاسفة، وتدين بالكثير للفلسفة اليونانية، وتوحد بين الإمام والملك والفيلسوف.

وعلى الصيغة الثانية اعتمد الأمويون في توطيد حكمهم، مستندين إلى النـزعة الجبرية التي تقول: "إن الإنسان ليس يقدر على كل شيء، ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور في أفعاله ولا قدرة له ولا اختيار، وإنما يخلق الله الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وتنسب إليه الأفعال مجازاً كما تنسب إلى الجمادات"،[18] ورأوا أ ا تساعدهم في تنفيذ مآر م السياسية، لذلك بثّوا روح الجبرية على ألسنة شعرائهم، يقول ثابت قطنة:

وما قضى الله من أمرٍ فليـس لـه رد وما يقضِ من شيء يـكُن رشدا

كـل الخوارج مخـطٍ في مقالتـه ولـو تعبد فيمـا قـال واجتهدا[19]

وهنا إشارة واضحة إلى الجبرية التي تعتقد أن حرية الإنسان معطّلة أمام القدر. يقول أنصار الجبر: (لو افترضنا أن الإنسان موجد لأفعاله، وخالق لها، فقد سلّمنا بأن ثمة أفعالاً لا تجري على مشيئة الله واختياره، وبالتالي فقد قلنا بوجود خالق آخر غير الله).[20] فلا بد إذن أن يكون الإنسان مسيراً غير مخير. وهذا ما يريده الحكّام، إذ به يصبح الناس على اعتقاد بأن حكم بني أمية، مهما ظلموا، قدر لا يمكن معارضته. وعلى هذا النحو جر الشعراء في عصر بني أمية فصبغ شعرهم بما يروج له من فكر جبري

---

[18] أمين، أحمد. **ضحى الإسلام**.القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط4، 1949، ج3، ص 44- 61.

[19] ضيف، شوقي. **التطور والتجديد في الشعر الأموي**، ط6، القاهرة: دار المعارف، 1977، ص76.

[20] ابن رشد، أبو الوليد محمد. **مناهج الأدلة في عقائد الملة**، المكتبة المحمودية التجارية، 1935، ص 13.

وجهمي. فهذا (جرير) يؤكد أن الله قد كتب خلافة الأمويين، وأنه لا مفر منه ولا تبديل لكلماته، يقول:

نالَ الخلافة إذ كانت له قـدراً   كما أتـى ربه موسى على قـدر[21]

ففي العصر الأموي ساد الحكم المدني باسم الدين، حيث أضحت الخلافة في عهد الأمويين أقرب إلى السياسة منها إلى الدين، واستحالت على يد معاوية، إلى ملك موروث،[22] متأثرة في ذلك بالنظام الذي كان سائداً في الدولتين: البيزنطية والفارسية.

لقد استعمل الأمويون لفظ (الوالي) و(الأمير) بدلاً من (العامل) دلالة على السلطة التي أصبح يتمتع ا العمال، فبدأ استبداد الولاة مع (الحَجاج) الذي استعمله (عبد الملك بن مروان) فاضطهد الموالي، مما ساعد على سقوط الحكم الأموي الذي وجد نفسه مفتقراً إلى حجة يتذرع ا لإثبات شرعية خلافته، بعد تخلّيه عن الشورى وقيام معارضة عنيفة في وجهه، فراح يستعين بالشعراء. وها هو (الأخطل) يمدح (عبد الملك بن مروان) في قصيدته "خف القطين" التي يقول في مطلعها:

خف القطين، فراحوا منك، أو بكروا   وأزعجتهم نـوىً، في صرفها غِير

إلى أن يقول:

إلى امـرئٍ، لا تعـرينا نـوافله   أظـفره الله، فليـهنئْ له الظـفر

الخائضِ الغمر، والميـمون طائـره   خليفـةِ اللهِ، يستسقى بـهِ المـطر

والهم، بـعد نـجي النفسِ، يبعثه   بالحزمِ، والأصمعان: القلب والحذر

والمُستمِر بـهِ أمر الجميـع فـما   يـغتره، بـعد توكيدٍ لـه، غَرر[23]

---

21 جرير، **الديوان**، ص 275.

22 ينظر كيف عهد بالخلافة إلى ابنه: السيوطي، جلال الدين. **تاريخ الخلفاء**، تحقيق الرفاعي والعثماني، بيروت: دار القلم، 1986، ص219- 220.

23 الأخطل، غياث التغلبي. **شعر الأخطل**- صنعه السكري، حلب: دار الأصمعي، تحقيق قباوة، 1970، ج1، ص 192- 197.

فهو يعلن حقوق الأمويين في وراثة الخلافة، وأن خلافتهم من الله وأن أمير المؤمنين هو خليفة الله في الأرض، يحفّه بالنصر المبين، ومن ثم فإن خلافته مقدسة مباركة.

ويقول الأحوص في الوليد بن عبد الملك:

تـخيره رب الـعبادِ لـخلـقِه   ولـياً وكـان اللهُ بـالناسِ أعـلما

فهو يثبت أن الله اصطفاه واختاره لخلقه، وأنه وكل إليه شؤو م يدبرها كما يشاء.

أما حارثة بن بدر الغداني فإنه يقول في زياد بن أبيه:

فأنـت إمام مـعدلـةٍ وقـصدٍ   وحزمٍ حِيـن تـحضرك الأمـور

أخـوك خليفةُ الله ابـن حـرب   وأنـت وزيـره نِـعم الـوزيـر

بـأمـرِ اللهِ منـصور مـعـانٌ   إذا جـار الـرعيـةُ لا تـجـور

فهو يدعو معاوية خليفة الله، ويسبغ على زياد صفات دينية فهو إمام عادل ينصره الله ويعينه. ويقول جرير في أيوب بن سليمان ما يفيد المعنى نفسه:

أنـت الخـليفةُ للـرحمنِ يعرفُه   أهلُ الزبـورِ وفـي التوراة مكتوب[24]

ولا ننسى خطبة زياد بالبصرة المسماة البتراء التي يقال أ ا سميت كذلك لأ ا لم تبدأ بحمد الله، يقول فيها: "أيها الناس، إنا أصبحنا لكم سادة، وعنكم ذادةً، نسوسكم بسلطان الله الذي أعطانا، ونذود عنكم بفيء الله الذي خولنا، فلنا عليكم السمع والطاعةُ فيما أحببنا، ولكم علينا العدل والإنصاف فيما ولينا.."[25] وكذلك رسالة عبد الحميد ابن يحيى الكاتب عن مروان بن محمد إلى ابنه عبد الله حين وجهه لمحاربة الضحاك ابن قيس الشيباني الخارجي، جاء فيها: "وإن كنت -والحمد لله- من دين الله وخلافته

---

24 النصوص السالفة مأخوذة عن: شوقي ضيف، **التطور والتجديد في الشعر الأموي**، ص98- 158.

25 الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. **البيان والتبيين**، تحرير عبد السلام هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي وبغداد: المهنى، 1961، ج2، ص 61.

بحيث اصطنعك الله لولاية العهد مختصاً لك دون لحمتك وبني أبيك.."[26] وفي هذا كله تأكيد للحق الإلهي في الحكم. ومع ذلك فإن الشعر ليس فكراً ينظر، ولا يعتمد عليه. ولكنه، على كل حال، كان صدىً لنظرية الحكم السائدة في العصر الأموي. وباستثناء سنوات قليلة فيها عمر بن عبد العزيز بسط العدل والشورى ورفع المظالم، فقد اتصفت الخلافة الأموية بحكم الفرد والبعد عن الشورى وعدم مسؤولية الخليفة أمام الشعب، والحكم الوراثي وانحصار الخلافة في البيت الأموي، وتصرف الخليفة بأموال الدولة لصالح حكمه، والتمييز بين المواطنين، وقلب الخلافة إلى ملك دنيوي ينغمس فيه الخليفة في مظاهر الترف واللهو، والاعتماد على القوة والبطش في توطيد الملك ومحاربة الخصوم.

وقد كان الطغيان ظاهرة عامة زمن الحكومات الأموية والعباسية، حيث لم يكن للشعب حق الحد من سلطة الحاكم لأنه غير مسؤول أمام أحد[27] "وكانت نظرية الحق الإلهي أو الحق المقدس للملوك نظرية معترفاً ا منذ العهد العباسي، كما اعترف ا بعد ذلك في أمم أوروبا المسيحية."[28] وقد حاول الحكام العباسيون الاستناد إلى نظرية الحق الإلهي مثل أسلافهم من الأمويين. فهذا أبو جعفر المنصور يقول في خطبة له بمكة: "أيها الناس إنما أنا سلطان الله في أرضه أسوسكم بتوفيقه وتسديده وتأييده وحارسه على ماله أعمل بمشيئته وإرادته" والأمثلة على ذلك أكثر من أن نتمكّن من حصرها في مثل هذه الدراسة. والمهم -هنا- أنه على منوال الأمويين قد سار العباسيون (750-1258م) الذين كثر في فترة حكمهم الامتزاج بين العرب والموالي، واختلطت ثقافات الشعوب في فكر

---

26 صفوت، أحمد زكي. **جمهرة رسائل العرب في عصور العربية الزاهرة**، د.ن، 1937، ج2، ص 473-480.

27 وقد كان أئمة العصور الباكرة يقولون: أن واجب طاعة الحاكم يبقى قائماً مادام الحاكم لايأمر بما يخالف الشريعة، ثم جرى تحويل الطاعة إلى واجب مطلق على يد الشيعة التي ترى أن السلطة انتقلت من (محمد) إلى (علي)، ثم إلى المتحدرين منه، ناسبة إلى أعضاء هذه السلسلة، وهم الأئمة لا السلطة السياسية فحسب، بل العصمة في تأويل القرآن أيضاً. ولمواجهة آراء الشيعة روج الأمويون فكرة الحق الإلهي في الخلافة.

للمقارنة: - الماوردي، **الأحكام السلطانية.** - الغزالي، **إحياء علوم الدين.** ابن تيمية، **تقي الدين،السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية.** تحرير الفشار وعطية. القاهرة، د.ن،ط1951،2.

28 هيكل، محمد حسين. **الحكومة الإسلامية**، القاهرة: دار المعارف، 1977، ص 37.

العرب وفي ممارسا م العامة، مما زاد في تسرب العادات البيزنطية والفارسية والجاهلية، فنشب صراع أدى إلى ظهور الشعوبية وظهور علم الكلام.

مع العباسيين ونشر أفكار الموالي، دخل الفرس والترك في الحكم، ولمّا قوي نفوذ الأتراك، في عهد المتوكل أضحى الخليفة كالأسير في أيديهم. وابتداء من القرن التاسع بدأت وحدة الإسلام تتفكك، واكتظت البلاد بجنود المرتزقة من الأتراك الذين اعتمد عليهم العباسيون، مما أدى، فضلاً عن عوامل أخرى، إلى نشوء دويلات مستقلة. فالموالي حاولوا استعادة مجدهم الفارسي، وقاموا بحركات (منها: القرامطة والبرامكة..) وكثر نفوذ الأجانب، وانتشر نظام ولاية العهد.

على الصعيد الفكري حاول المعتزلة الوقوف ضد الظلم "لا يحلّ لمسلم أن يخلي أئمة الضلالة وولاة الجور إذا وجد أعواناً، وغلب على ظنه أنه يتمكن من منعهم من الجور."[29] فكانوا ينادون بوجوب الضرب على الحاكم الظالم. وكان رأي الأشعرية هو "أن الإمام إنما ينصب لإقامة الأحكام، وهو في جميع ما يتولاّه وكيل الأمة ونائب عنها، وهي من ورائه في تسديده وتقويمه وإذكاره وتنبيهه وأخذ الحق منه إذا وجب عليه، وخلعه والاستبدال به متى اقترف ما يوجب خلعه،[30] فالحاكم ملزم بالقانون، وما هو إلا منفّذ له، والسيادة إنما هي للأمة التي بيدها أن تنحيه عن منصبه إذا خالف القانون. مع ذلك، كان الشائع في الفكر العربي-الإسلامي أن وجود حاكم، ولو كان فاسداً أفضل من عدمه.

وحين دخلت الفلسفة الإغريقية، تحولت المسألة من مصدر السلطة إلى كيفية ممارستها، حيث تأثرت الإمامة بجمهورية (أفلاطون) وأخلاق (أرسطو)، فتحول السؤال إلى: من يحكم وماذا يفعل؟ الحاكم عند الإغريق هو الفيلسوف، أما في الإسلام فهو النبي، معتمداً على أساس ا تمع، منفّذاً إرادة الله.

---

29 بن أحمد، عبد الجبار (قاضي القضاة). **تثبيت دلائل النبوة**، ج2، ص 574- 575.

30 الباقلاني، أبو بكر. **التمهيد**، ص 53 عن: محمد عمارة، **الإسلام وحقوق الإنسان**، بيروت: دار الوحدة، 1993، ص 85.

على يد (الفارابي) بدأت مرحلة توفيقية بين الدين والفلسفة في أثناء حديثه عن المدينة الفاضلة حيث طالب بالنبي-الفيلسوف، سواء توافرت صفاته في شخص واحد أم في أشخاص عدة.[31] فأساس السلطة في ا تمع الحاجة إلى قانون يحقق العدل ويمنع الظلم، لذلك يرفض (الفارابي) المدينة الضالة التي تقوم على القهر والغلبة حيث ليخيل إلى كل كائن فيها أنه أهل لأن يكون له وحده الحق في الوجود الأفضل.[32] ونادى (ابن سينا) في كتاب الشفاء بوجوب طاعة الإمام الذي يتمتع بحق إلهي في الحكم. ومقابل انتعاش الشيعة عرف (الماوردي) الخلافة في "الأحكام السلطانية" بأنها ضرورةٌ مستمدة من الشرع لا من العقل، فلا بد من خليفة لنبي يخلفه في حراسة الدين والدنيا معاً، ورأى أن القرآن يفرض طاعة أولي الأمر، وعلى هذا لا يجوز الخروج على الخليفة، وعنوان كتابه يدل على تركز السلطة في يد السلطان، فالدولة هي شخص الحاكم.[33] أما (الغزالي) فقد قال بعد شرح واجب الطاعة للحاكم ولو كان ظالماً، أن على المطيع ألا يؤيد الظلم بطاعته. وطالب بالابتعاد عن بلاط الحاكم الظالم، وصده إما بالكلام أو بالصمت، ويرى "أن السلطان الظالم عليه أن يكف عن ولايته، وهو إما معزول أو واجب العزل، وهو على التحقيق ليس بسلطان."[34]

لنلاحظ أن الحديث ما زال يجري عن الحاكم الظالم، وكيفية رد المظالم، وهو، وإن كان يمس معنى الاستبداد إلا أن الكلمة لم تكن مستخدمة بعد.

بعد انقسام السلطة بين الخليفة العباسي والأمير التركي، وبعد تدمير بغداد على يد المغول (1258م)، أصبح الخليفة ظلاً في بلاط سلاطين المماليك في مصر، وحدث تغيير في المؤسسات السياسية. إذ غدا الحكم استيلاءً عسكرياً، والشرائع أوامر صادرة عن السلطان، ولُطِّف ذلك بمظاهر احترام الإسلام والخليفة والعلماء.

---

31 الفارابي، أبو النصر. **آراء أهل المدينة الفاضلة**، بيروت: دار القاموس الحديث

32 هذه المدينة تقترب مما طالب به هوبز.

33 جيب، هاملتون. **النظم والفلسفة والدين في الإسلام**، دمشق: المركز العربي للكتاب، د.ت.، ص16-33.

34 الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج2، ربع4، فصل 5 و 6، ص110- 126.

في الواقع، لم يكن الخليفة سوى قاعدة معنوية للسلطان، فالسلطان، وقد استولى على الحكم، كان ينصبه الخليفة رسمياً ثم يعترف به أعيان الشعب في حفلة البيعة الشكلية. ربما من هنا بدأ الاستبداد بمعناه الواسع، نسبياً، ومن هنا بدأ تسويغه على يد (ابن تيمية) الذي أفتى بأن الحاكم يجب أن يسلب السلطة ويفرض العدل، وذلك في كتاب خصصه لتبيين فتواه. لقد جعل ابن تيمية من قوة الإكراه جوهر الحكم، وضرورة من ضرورات ا تمع تنشأ بفعل استيلاء يضفي عليه عقد التشارك طابع الشرعية. فالحاكم، ولو كان ظالماً، خير من الفتنة وانحلال ا تمع، وللحاكم أن يفرض واجب الطاعة على رعاياه "أدوا إليهم حقهم واسألوا الله حقكم."[35] فعلى الرعية إطاعة الحاكم، فإن ظلم واستبد، فما لهم إلا أن يرفعوا أيديهم إلى السماء بالدعاء. ومع ذلك فإن وظيفة الحاكم عند ابن تيمية هي أن يفرض شرائع عادلة مستمدة من أوامر الله، وتستهدف خير الجماعة، فإن "كل ما خرج عن دعوة الإسلام والقرآن.. فهو من عزاء الجاهلية."[36] فلئن تجزأت الخلافة إلى ممالك، فإن الانقسامات لا تنفي الوحدة الروحية.. إن الملوك كالخلفاء لهم الحق في أن يطاعوا، وعليهم أن يستشيروا العلماء وقادة الرأي، ويجب أن يتسع مفهوم الشريعة ليشمل الظروف الحديثة لتصرف الحاكم.

كان هذا هو رد الفعل عند ابن تيمية، على مظاهر الضعف والفساد الذي أصاب ا تمع، فأكّد ضرورة أولي الأمر لصالح الأمة، كما أكد الشورى، ولكن من غير أن يقيد الحاكم ا ويراقب تنفيذها. وتبعه (ابن قيم الجوزية) فكان لآرائهما أثر في حركات الإصلاح التالية.

أما رأي (ابن خلدون) فيتمثل بقوله: (عندما يتمدن شعب تظهر فيهم سلطة سياسية، والقوة أساس السلطان، فلا يقوم ملك إلا بالثورات وانتصار القوي على الضعيف، ونشوء الدول لا يتم إلا على سواعد القبائل. وهكذا فكل دولة تقوم على العنف الذي هو حالة طبيعية للإنسان، ولا تقوم سلطة على تعاقد، والتغلب الملكي غاية العصبية وإذا بلغت العصبية إلى غايتها حصل للقبيلة المُلك، إما بالاستبداد أو

---

35 ابن تيمية، تقي الدين. **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية،** تحقيق النشار وعطية، ط2، القاهرة: د.ن.، 1951، ص 629.

36 ابن تيمية، المرجع السابق، ص 104.

بالمظاهرة).[37] إذن فأما الحياة البدوية المتوحشة، وإما الخضوع لسلطان مطلق. أما إمكان قيام سلطة على أسس عقلية فهذا ما ينفيه ابن خلدون. وهو ينظر إلى الخلافة من هذه الناحية، يقول "الخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها".[38] فالخلافة عنده ليست عنصراً إيمانياً بقدر ما هي للمصلحة العامة، لحماية الدين وتنظيم ا تمع، ويجب أن تكون بيد أصحاب العصبية. إن الدولة العصبية، لدى ابن خلدون، تحمل سمتين أساسيتين هما: الاستبداد والعنف "وإنما المُلك على الحقيقة لمن يستعبد الرعية ويجبي الأموال، ولا تكون فوق يده يد قاهرة."[39] فالدولة تكون محكومة باستبداد قبيلة واحدة، ثم في الطور الثاني تنقلب إلى دولة فرد واحد ينفرد بالسلطة والمُلك ويستبد، أما في الطور الأخير فيستبد بالدولة المَوالي ومن وقع عليهم الاستبداد في الطور السابق.

بعد انتقال الخلافة إلى العثمانيين (1571م) أصبح الخليفة، الذي يجمع السلطات في يده، لقباً متوارثاً، اعتمده العثمانيون رمزاً للسلطة الدينية، كما تلقبوا بلقب السلطان رمزاً للسلطة المدنية. وكانت تلك المرحلة وقفاً في الفكر العربي إلى أن جاء (الطهطاوي) الذي ربما قدم أول فهم حديث للسياسة، ونقل التجربة السياسية الفرنسية في كتاب "تخليص الإبريز في تلخيص باريز" وشرحها وفق رؤيته لها.[40] وأسهم في أهم المقولات السياسية العربية الحديثة كالحرية، والوطن، والتربية السياسية، والإدارة، ووظائف الحكم. فَهم (الطهطاوي) طبيعة النهضة السياسية بتقدم القوتين: الحاكمة والمحكومة، مميزاً بين القوى: التشريعية، والقضائية، والتنفيذية، داعياً إلى ضرورة أن تكون دستورية. إلا أنه، بحكم علاقته مع (محمد علي) والي مصر، رأى أن الحاكم في مصر لا يمكن أن يكون بيد الشعب، وقَبِل بسلطة الحاكم، لكنه ألحّ على الحد الذي تضعه له القواعد الأخلاقية، فالشريعة فوق الحاكم، ولا بد أن يكون بين الحاكم والمحكوم علاقة حسن

---

37 ابن خلدون، عبد الرحمن. **المقدمة**، تحقيق علي عبد الواحد وافي، القاهرة: لجنة البيان العربي، 1965، فصل 17، ص246 وما بعدها.

38 ابن خلدون، المرجع نفسه، ص 338.

39 ابن خلدون، المرجع نفسه، ص 333.

40 الطهطاوي، رفاعة رافع. **الأعمال الكاملة**، تحقيق محمد عمارة، ج2، ص63- 159.

الطاعة وحسن الإرضاء "فالملك يتقلّد الحكومة لسياسة رعاياه على موجب القوانين"[41]، وهو يندد بالملك الذي يستعبد رعيته "إن الملوك الذين لا يهمهم سوى أن يرهبهم الناس، فيستعبدون رعاياهم لجعلها أكثر خضوعاً، إنما هم وباء الجنس البشري"[42] فلا يحق للملك أن يمنع الناس حقوقهم "كل عضو من أعضاء جمعية المملكة يرخص له أن يتمتع بجميع مباحات المملكة، فالتضييق عليه فيما يجوز فعله بدون وجه مرعي يعد حرماناً من حقه، فما منعه من ذلك بدون وجه يكون متعدياً على حقوقه ومخالفاً لأحكام وطنه."[43] إلاّ أن الطهطاوي لا يخبرنا من الذي يضع تلك المحظورات، هل هو الملك؟ والوجوه المرعية، هل يحددها الملك بحسب ما يرتئيه من قوانين، أم يحددها الشعب؟ إن الطهطاوي أهمل دور الشعب في المشاركة بالحكم، وطالب بحكم فرد "إن وليّ الأمر هو رئيس أمته، وصاحب النفوذ الأول في دولته.. إنه خليفة الله في أرضه، وإن حسابه على ربه، فليس عليه في فعله مسؤولية لأحد من رعاياه"،[44] فحكمه مستند إلى حق إلهي، ولا يمكن أن يراقبه أحد فيما يعمل. لقد كان الطهطاوي شجاعاً في (تخليص الابريز 1834م)، لكنه تراجع في (مناهج الألباب 1869م) أمام سلطة الحاكم ليجعله مسؤولاً أمام ذمته، وأمام الله فقط، ولا مسؤولية عليه أمام الشعب، إلا أن الطهطاوي، بالرغم من ذلك، حاول التصدي لنمط الحكم الشرقي في التفرد الاستبدادي بالسلطة، عن طريق إغراء الحاكم بحكم شعب من الأحرار "فمن ملك أحراراً طائعين، كان خيراً ممن يملك عبيداً مروعين."[45]

---

41 الطهطاوي، **الأعمال الكاملة**، ج1، ص 352. ينظر أيضاً الطهطاوي، **مناهج الألباب المهدية إلى مباهج الآداب العصرية**، القاهرة: د.ن.، 1912، ص 35- 368.

42 الطهطاوي، المرجع السابق، ص 290.

43 الطهطاوي، رفاعة رافع. **المرشد الأمين للبنات والبنين**، القاهرة: د.ن.، 1872، ص 128. ينظر أيضاً: الطهطاوي، **مناهج الألباب المهدية إلى مباهج الآداب العصرية**، القاهرة: د.ن.، 1912، ص 202.

44 الطهطاوي، **مناهج الألباب المهدية إلى مباهج الآداب العصرية**، مرجع سابق، ص 236. ينظر أيضاً الطهطاوي، **الأعمال الكاملة**، ج1، ص161. والطهطاوي، **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، القاهرة: د.ن.، 1958، ص 157.

45 الطهطاوي، المرجع السابق، ص 289.

من البين أنّ الطهطاوي لم يستطع التخلّص من فكرة (مملوكية الشعب) التي تتضمن معنى الخضوع للمملوك تجاه مالكه، مما جعل خير الدين التونسي يحاول أن يتخلّص منها فيما بعد.

إنّ (خير الدين التونسي) يدين الاستبداد بالسلطة، ويرفض حكم الفرد "والمهم أنّ لا يطلق أمر الوطن لإنسان واحد، كائناً من كان، وعلى أي حال كان."[46] وينادي بضرورة تقيد الحاكم بالشريعة منـزلة أو عقلية، وبالمشورة من العلماء والأعيان لردعه عن عمل السوء. ويرى أنّ المصلحة العامة هي معيار الصلاح و"معلوم أن تصرف الإمام في أحوال الرعية لا يخرج عن دائرة المصلحة."[47] أما المصلحة الشخصية للحاكم فهي دليل الفساد وقد ازدهرت الأمة الإسلامية حين جرت سياستها على (مقتضيات المصلحة العامة)، وتأخرت حين (تصرف بعضهم بحسب الفوائد الشخصية لا باعتبار مصلحة الدولة والرعية).

والاستبداد هو عدم اعتبار رأي الجماعة، ومن هنا فهو الحكم تحت تأثير الهوى الشخصي والتصرف بمقتضى الشهوات."[48] إلاّ أن التونسي يجعل أهل الحل والعقد مجرد مفوضين للتصرف باسم السلطان فيقع في ما لا يحبه.

بعد ذلك جرى تطوير مفهوم الاستبداد على يد الأفغاني حيث شرح رأيه قائلاً: "بالقوة المطلقة الاستبداد، ولا عدل إلا مع القوة المقيدة."[49] الاستبداد يعني غياب القوانين، حتى وإن كانت هناك مجالس نيابية، فهذا لا يعني غياب الاستبداد "إن القوة النيابية لأي أمة كانت، لا يمكن أن تحوز المعنى الحقيقي، إلا إذا كانت من نفس الأمة. وأي مجلس نيابي يأمر بتشكيله ملك أو أمير أو قوة أجنبية محركها لها فاعلموا أن حياة

46 التونسي، خير الدين. **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك،** تحقيق معن زيادة، بيروت: دار الطليعة، 1978، ص 120.

47 التونسي، خير الدين. **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك،** (المقدمة) طبعة تونس، 1867م، ص 17.

48 قرني، عزت. **العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة،** الكويت: عالم المعرفة، 1980، ص 148 - 149.

49 الأفغاني، جمال الدين. **الأعمال الكاملة،** تحقيق محمد عمارة، القاهرة: المؤسسة المصرية العامة، دار الكتاب العربي، 1968، ص 21.

تلك القوة النيابية الموهومة موقوفة على إرادة من أحدثها."[50] فا لمس الحقيقي يجب أن تشكله الأمة نفسها وإلا فهو مجرد مظهر شكلي لا قيمة فعلية له.فالاستبداد هو حكم الفرد الذي لا يشرك الأمة في الحكم، فيظلم ويستغل ولا يستند إلى قانون و"الإنسان الحقيقي هو الذي لا يحكم عليه إلا القانون الحق المؤسس على دعائم العدل، الذي رضيه لنفسه"[51]، أما عدا ذلك يكون واقعاً تحت ضغط الاستبداد، ومحكوماً بملك لا يراعي القانون.والأفغاني يطالب باجتثاث الوباء، فالملك إذا حنث بقسمه وخان الدستور "فإما أن يبقى رأسه بلا تاج، أو تاجه بلا رأس."[52] هكذا يجيز الأفغاني الثورة لدفع الاستبداد، فإما أن يتنازل المستبد عن الحكم وإما أن ينحى بالقوة.

أما (محمد عبده) فإنه يفرق بين الاستبداد والاستبداد المطلق، فيرفض الثاني ويقر الأول "إن الاستبداد المطلق ممنوع، منابذ لحكمة الله في تشريع الشرائع فإنه نبذ للدين وأحكامه، وسعي خلف الهوى ومذاهبه، وذهاب لخفض كلمة الله العليا، وخرق لإجماع السلف الصالح من المؤمنين، إذ لم يبيحوا في جميع أمورهم أن يتولى عليهم من يخالف الكتاب والسنة إلى أحكام شهوته وهواه."[53] إلا أن الاستبداد لا يرفع، برأيه، إلا بعد تكوين رأي عام يستحق الحياة السياسية الحرة. وهو، بانتظار ذلك، يطالب بالمستبد العادل "مستبد يكره المتناكرين على التعارف، ويلجيء الأهل إلى التراحم "هل يعدم الشرق كله مستبداً من أهله، عادلاً في قومه، يتمكن من العدل، أن يصنع في خمس عشرة سنة ما لا يصنع العقل وحده في خمسة عشر قرناً؟"[54]

ومعلوم أن العدالة لا تتم إلا بمشاركة المحكومين في الشؤون السياسية، فضلاً عن مشاركتهم في كل ما يعنيهم أمره، فلا يمكن أن يجتمع النقيضان: التفرد بالسلطة،

---

50 الأفغاني، المرجع السابق، ص 473.

51 أوردها: قرني، عزت. **العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة،** الكويت: عالم المعرفة، 1980، في الوثائق ينظر: ص 279- 284. عن: جريدة مصر الصادرة بالإسكندرية، عدد 33، سنة 1296هـ/ 1879م.

52 الأفغاني، **الأعمال الكاملة،** تحقيق محمد عمارة، ص 21.

53 عبده، محمد. "الشورى والاستبداد" في **حصاد الفكر العربي الحديث في قضية الحرية،** ص 106.

54 عبده، محمد. **الأعمال الكاملة،** تحقيق محمد عمارة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1974، ج1، ص 83.

والعدل الذي لا يتم إلا بالمشاركة. وهذا ما عبر عنه (أديب إسحق) حين رأى أنه لا يصـح "تسمية الدولة المستبدة مطلقاً بدولة متمدنة."[55] وهو يعرف الاستبداد بأنه: "تصرف واحد من الجماعة بدمائهم، وأموالهم، ومذاهبهم، بما يوجبه هواه، وما يقضي به رأيه، سواء كان ما يجري مخالفاً لمصلحتهم أو موافقاً لها."[56] إن (أديب إسحق)، ـذا التعبير، يقطع الطريق على المستبدين الذين يتذرعون بمصلحة المواطنين لممارسة طغيا ـم، والتصرف وفق أهوائهم وآرائهم الشخصية.

إننا، حتى الآن، نلاحظ أن الفكر العربي عرف الاستبداد بأنه غياب القانون والكف عن المشورة، وهذا ولا شك جانب مهم من جوانب الاستبداد، لكنه ليس الجانب الوحيد لأن الاستبداد كثيراً ما يظهر في ظل القانون مرتدياً ثوب المشورة المزيفة والتداول المصطنع، وقد أدرك ذلك بعض مفكرينا، وإن بدرجات متفاوتة من الوعي.

كما لم تغب عن أذها ـم أنواع الاستبداد (وإن بشكل ضبابي) مهما اختلفت أسماؤه. فقد لاحظوا التفاوت في الثروة بين أفراد الأمة، والفساد الاجتماعي القائم، والشلل التربوي الذي أصاب ا ـتمع، وحظّر كل أنواع الحرية وتسميا ـا، لاحظوا ذلك كله، وأطلقوا عليه أسماءً مختلفة وأوصافاً عدة، واتفقوا على وجوب التغيير والإصلاح.

ثالثاً: الكواكبي في طبائع الاستبداد:

إن مفكّري اليقظة العربية، بدءاً من (الطهطاوي)، وإن اختلفت أساليبهم في الإصلاح، إلاّ أ ـم اقتربوا كثيراً من وصف الداء بأنه الاستبداد. وكان لا بد من بعض الوقت إلى أن يأتي الجيل الثّاني للرواد الأوائل فيدفع بالفكرة قدماً لتصبح أكثر نضجاً ووعياً. من هذا الموقع **برز الكواكبي** مبيناً طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد.

بدأ الكواكبي كتابه "طبائع الاستبداد" بالتعريف بموضوع بحثه، محاولاً أن يعطي الكلمة أبعادها:

---

55 اسحق، أديب. "الاستبداد في الحرية"، **الدرر**.تقديم وتحليل مارون عبود. بيروت: د.ن.، 1975، ص 69-72.

56 اسحق، أديب. **الدرر،** جمع وتقديم ناجي علوش. بيروت: دار الطليعة، ط2، 1982، ص 90.

"الاستبداد لغةً هو غرور المرء برأيه والأنفة عن قبول النصيحة أو الاستقلال في الرأي وفي الحقوق المشتركة."[57] فالاستبداد تعصب من ينتصر لرأيه ويرفض قبول الرأي الآخر، وينفر من أن يشاركه أحد التفكير، أو هو استئثار المرء بالحقوق العامة لنفسه، تلك الحقوق التي يتوجب عليه أن يشارك الآخرين فيها. وهذا المعنى يشمل الاستبداد بصفة عامة حيث يكون الفرد، أياً كانت وظيفته، سواء أكان أباً أم معلماً أم حاكماً، ويسمى تبعاً لمضافه فيكون أسرياً أو تربوياً أو دينياً أو مالياً، لأن "تحكّم النفس على العقل، وتحكّم الأب والأستاذ والزوج، ورؤساء بعض الأديان، وبعض الشركات، وبعض الطبقات، فيوصف بالاستبداد مجازاً أو مع الإضافة."[58] وهنا يبدو جلياً أن الكواكبي يدرس الاستبداد من حيث الهيئة الصادر عنها، أما الاستبداد باعتبار الوسيلة المستخدمة في إيقاعه على الآخرين، فإنه يتبدى من خلال المستبد وتصرفاته.

يقوم الكواكبي بدراسة نفسية المستبد، من خلال دراسة أخلاقه وممارساته وعلاقته با تمع. كما أنه يدرس صفات أعوانه وتصرفا م.

فمن ذا الذي يقوم بفعل الاستبداد، وكيف يرسم الكواكبي صورته؟ يستعرض الكواكبي آراء الآخرين في المستبد، دالاً بذلك على مشاركتهم فيما ذهبوا إليه من وصف للمستبد. فهو من: "يتحكم في شؤون الناس بإرادته لا بإراد م ويحكمهم واه لا بشريعتهم."[59] والكلمات التي تستعمل مرادفاً للمستبد، مثل (جبار، وطاغية، وحاكم بأمره، وحاكم مطلق..)، لا تعني المؤلف كثيراً بقدر ما يعنيه فحواها: أي معرفة مجموعة الصفات التي إذا اتصف ا شخص ما حقّت عليه تلك التسمية. فهو يأخذها على أ ا كلمات تدل على شخص واحد، يسميه (مستبداً)، لا يعنيه إلاّ أن تكون الرعية أذناباً له لا أكثر، وأن يكون الناس أدوات لتنفيذ رغباته. إن "المستبد يود أن تكون رعيته كالغنم دراً وطاعةً،" ليس لهم من هدف إلا خدمة مصالحه.[60] ويريدهم فئة

---

[57] الكواكبي، عبد الرحمن. **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**. بيروت: دار القرآن الكريم، الناشر رياض كيالي،ط2، 1973، ص 21.

[58] المرجع السابق، ص 21.

[59] الكواكبي، عبد الرحمن. **طبائع الاستبداد،** مرجع سابق**،** ص 25.

[60] المرجع السابق، ص 21- 26.

عبيد لا يسعهم إلا السجود أمام شخصه، ما داموا يعيشون في كنف دولته وتحت رعايته.[61]

ويبين لنا الكواكبي كيف ينظر المستبد إلى نفسه وإلى الآخرين، فإن "المستبد في لحظة جلوسه على عرشه ووضع التاج على رأسه يرى نفسه كان إنساناً فصار إلهاً"[62] لا يناقش ولا يعصى له أمر. وهو، لعلمه بسفالته، يحاول أن يغطي قصوره ودونيته بشتى الوسائل والأساليب. لكن "التمويهات التي يسترهب ا الملوك رعاياهم عوضاً عن العقل والمفاداة"[63] لا تغني شيئاً عن حقيقتهم، وإنما هم يلجؤون إليها "كما يلجأ قليل العز للتكبر وقليل العلم للتصوف وقليل الصدق لليمين وقليل المال لزينة اللباس."[64] فما هذه المظاهر القيصرية إلا أقنعة يرقمها المستبدون تعويضاً عن نقص، يعرفونه، في نفوسهم. لذلك فإن الجالس على العرش ترتعد فرائصه خوفاً من رعيته. ويدرك بما يعلمه عن نفسه من ظلم وتعسف، بأن الرعية قد تجرده من تاجه في أي لحظة.[65] لذلك فإنه يستعين بأظلم الناس ممن يثق بأ م على شاكلته، لردع من تسول له نفسه دفع الظلم أو رد الطغيان.[66] فينشئ جيشاً من المستبدين الصغار. "إن المستبد لا يخرج قط عن أنه خائن خائف محتاج لعصابة تعينه وتحميه فهم ووزراؤه كزمرة لصوص: رئيس وأعوان"[67] ولا يلبث أن يتخوف المستبد حتى من أعوانه، فضلاً عن خوفه من رعيته "لأن أكثر ما يبطش بالمستبدين حواشيهم لأن هؤلاء أشقى خلق الله حياة، يرتكبون كل جريمة وفظيعة لحساب المستبد."[68] فيحاول تنحيتهم والقضاء عليهم وبذر الفتن بينهم حتى لا يتفقوا عليه. والمستبد يوهم الناس، عن طريق التنكيل بأعوانه، بأنه صالح عادل، وأن مساعديه ووزراءه هم الأشرار. وكثيراً ما يصدقه الناس متناسين أن المستبد هو الذي عين هؤلاء المساعدين والوزراء الأشرار.

---

[61] المرجع السابق، ص 49- 50.
[62] المرجع السابق، ص 62.
[63] المرجع السابق، ص 50.
[64] المرجع السابق.
[65] المرجع السابق، ص 48.
[66] المرجع السابق، ص 63- 64.
[67] المرجع السابق.
[68] المرجع السابق، ص 48- 49.

هكذا يرسم (أبو الضعفاء) صورة المستبد، فهو كلما زاد خوفه ازداد بطشه في محاولة منه للحفاظ على نفسه. وكلما زاد ظلماً واعتسافاً "زاد خوفه من رعيته وحتى من حاشيته، حتى ومن هواجسه وخيالاته"[69] حيث تصور له نفسه أن كل من يحيط به يسعى إلى قتله. ويبقى غارقاً في الدوامة نفسها، لما يعهده في نفسه من تعود على خيانة العهود وظلم الناس، فيخاف حتى من الهواء الذي يتنفسه ويحسب له حساباً. نتيجة لذلك يرى الكواكبي أن "أكثر ما تختم حياة المستبد بالجنون التام"[70]، ويعلّق على ذلك: "قلت التام لأن المستبد لا يخلو من الحق قط،[71] لأن عقله سيبقى يجتر معارفه الأولى فقط، بسبب أسلوبه الاستبدادي في التفكير، أولاً، ولنفاق الآخرين الذين يجارونه في أخطائه ثانياً. لأن كل ما يحيط به يخشى أن يدلّه على صواب الطريق، فما يخالف رأيه، فيفقد رأسه أو مركزه. لذا فإن المستبد، خلال حكمه كله، يبقى يخبط خبط عشواء غير دارٍ الفرق بين الصواب والخطأ. إن مستشاري المستبد لا يصرحون بآرائهم الفعلية، وهم لا ينفكّون يحاولون استنتاج ما يريد المستبد أن يقولوه فيدلوه به على أنه رأيهم. لذلك حق القول: "إن الصدق لا يدخل قصور الملوك"،[72] مما يجعل الخطأ يجر الذي بعده إلى أن يصبح عقل المَلك (= المستبد) مشوشاً مضطرباً يداخله الخبل إلى أن ينتهي بالجنون، ما لم ينه بطريقة أخرى. ذلك فضلاً عن أنه يبقى طوال حياته أشقى الناس عيشاً وأتعسهم فكراً وروحاً.[73]

ولكن ما صفات الأعوان-الأعيان، كيف يعيشون، وكيف يفكّرون، وكيف يختار المستبد أعوانه؟ يجيب الكواكبي: إن المستبد يحرص على أن يكون أعوانه من حثالة ا تمع، ويحفظ لهم مراتبهم الوظيفية على هذا الأساس بحيث "يكون أسفلهم طباعاً وخصالاً أعلاهم وظيفة وقرباً، ولهذا لا بد أن يكون الوزير الأعظم للمستبد هو اللئيم الأعظم في الأمة"[74]، ذلك ليتمكن من تسليطه على رقاب الناس، وهو على يقين بأن

69 المرجع السابق.
70 المرجع السابق.
71 المرجع السابق.
72 المرجع السابق، ص 49.
73 المرجع السابق، ص 54.
74 المرجع السابق، ص 63- 64.

هذا الشخص وأمثاله لن تأخذهم الرأفة بأحد، ولن (يعصوا) لمولاهم أمراً يشم فيه رائحة الدم والانتقام "إن أكابر رجال عهد الاستبداد لا خلاق لهم ولا ذمة، فكل ما يتظاهرون به أحياناً من التذمر والألم يقصدون به غش الأمة"[75]، معتمدين على أن الاستبداد قد أعمى بصر الأمة وسهل غشها، لذلك فهم يتبجحون كذباً بأ م هم الذين سيغيرون الأوضاع، وأ م فقط ينتظرون الفرصة السانحة، وهم في الواقع يبتغون تثبيط عزائم الناس وامتصاص ثورات غضبهم. وهؤلاء المخادعون جبناء مرتشون، وما ثرو م المكدسة إلا من السرقات المسموح ا في عهد الاستبداد، وما هم إلا فخورون "بمشاركة المستبد في امتصاص دم الأمة، ذلك بأخذهم العطايا الكبيرة والرواتب الباهظة"[76]، وهم يتصدقون بالقليل، وقد يشاركون في بناء المعابد سمعةً ورياءً، "وكأ م يريدون أن يسرقوا أيضاً قلوب الناس، بعد سلب أموالهم، أو أ م يرشون الله، ألا ساء ما يتوهمون."[77]

والمستبد لا يفتأ يزيد من عدد أعوانه باطراد مع زيادة جوره على مواطنيه، فلا يلبث أن يعم الاستبداد أسلوباً للعيش، ذلك لأن كل فرد من أفراد الدولة، وخاصة المقربين من كراسي الحكم، يحاولون أن يتمثلوا أفعال المستبد الأكبر، وأن يحذوا حذوه، فينتشر الاستبداد في أنحاء الدولة كلها "الحكومة المستبدة تكون طبعاً مستبدة في كل فروعها من المستبد الأعظم إلى الشرطي، إلى الفراش، إلى كناس الشوارع، ولا يكون كل صنف إلا من أسفل أهل طبقته أخلاقاً لأن الأسافل لا يهمهم طبعاً الكرامة وحسن السمعة، إنما غاية مسعاهم أن يبرهنوا لمخدومهم بأ م على شاكلته، وأنصار لدولته."[78] فتوسع الجهاز الحكومي يؤدي إلى زيادة عدد الذين يستبدون بالقرارات تحت ستار حماية الدولة، ويزداد، بالتالي، عدد الذين ينبغي للمواطنين أن يطيعوهم "وهذه الفئة المستخدمة يكثر عددها ويقل حسب الاستبداد وخفّته، فكلما كان المستبد حريصاً على العسف احتاج إلى زيادة جيش المتمجدين العاملين له المحافظين عليه."[79] هكذا يتشكل

---

75 المرجع السابق.
76 المرجع السابق.
77 المرجع السابق.
78 المرجع السابق، ص 62- 63.
79 المرجع السابق.

هرم الاستبداد من القمة إلى القاعدة "ولو نظر السائل نظرة الحكيم المدقق لوجد كل فرد من أسراء الاستبداد مستبداً في نفسه لو قدر لجعل زوجته وعائلته وعشيرته وقومه والبشر كلهم حتى وربه الذي خلقه تابعين لرأيه وأمره."[80] فالاستبداد، في فكر الكواكبي، ليس حاكماً يأمر وينهي، بل هو نظام يشمل ا تمع كله. فالحاكم مستبد، وأعوانه مستبدون، وأسرى الاستبداد يتخبطون في رد فعل استبدادي كل بحسب ما يتسنى له، ولا يبقى ما دون مستوى هذه القاعدة إلا المنبوذون، أولئك الذين عليهم أن يحملوا عبء هذه الطفيليات التي تتكاثر وتتوالد بشكل سرطاني مخيف.

ويصور الكواكبي الحياة الجسمية والروحية والعقلية والاجتماعية لمن يقع عليهم الاستبداد، الذين يوصفون بأ م (أسرى، ومستصغرون، وبؤساء...)[81] إن أسير الاستبداد لا نظام في حياته كلها، فأنى يكون له نظام في أخلاقه؟! إنه يشب في ظل الحكم الاستبدادي الذي لا يغذيه إلا بشر الخصال، فيتعود الرياء والكذب، ويستعملها مع ربه وأسرته وقومه، وحتى مع نفسه.[82] وتتشرب نفوس الأسرى المساوئ، وتترسخ فيها تعاليم الاستبداد القائمة على الخداع والنفاق والاتكالية "وهكذا طول الألفة على هذه الخصال قلب في تفكيرهم الحقائق وجعل عندهم المخازي مفاخر، فصاروا يسمون التصاغر أدباً، والتذلل لطفاً"[83]، فتركوا حقوقهم ورضخوا للظلم وقبلوا الإهانة حتى فسدت أخلاقهم حيث لا إرادة لهم ولا خيار، وتعودوا على الخصال السيئة التي تضعف الثقة بالنفس وبالآخرين، فقل أهل العمل منهم، وأهل العزائم. لماذا يعملون وحيا م بغير انتظام وليس لديهم الحد الأدنى من الضمان النفسي الضروري الذي يحثّ على العمل، ولا ضمان في أن يحتفظ الإنسان بما جنته يداه؟

إن الإنسان الذي يصفه الكواكبي، في ظل الاستبداد، إنسان مسلوب الإرادة يتصرف أسياده بمقدراته جميعها. إنه فاقد المواطنية لأنه لا يحب وطنه الذي لا يأمن على الاستقرار فيه. ولا أمل له ولا غاية، يعيش في فراغ مميت. مسلوب الوعي بالمستقبل فلا

---

80 المرجع السابق، ص 27.
81 المرجع السابق، ص 22.
82 المرجع السابق، ص 92.
83 الكواكبي، عبد الرحمن. **أم القرى**. بيروت: دار الرائد العربي، ط2، 1982، ص 183.

يهتم إلا بحفظ بقائه في لحظته الآنية، لأنه لا يملك ما هو جدير بالحفاظ عليه. وأسير الاستبداد معرض لسلب المال والشرف في أي وقت، لذلك تقل همّته على العمل، وأمله الوحيد هو أن يحتفظ بالقليل مما يحصله من المال محاولاً إخفاءه عن أعين الناس والتظاهر بالفقر والفاقة خوفاً من فقدانه.[84] "ولهذا ورد في أمثال الأسراء، أن العاقل من يخفي ذهبه وذهابه ومذهبه، وأسعد الناس الصعلوك الذي لا يعرف الحكام ولا يعرفونه"[85]، فليس أمام الناس، في ظل حكم استبدادي، إلا التكتم والتقية والحيلة لإخفاء أموالهم خشية فقدا ا في زمن يسمح الحكّام فيه بالنهب والسلب. كما يضطر الناس إلى إخفاء مقاصدهم وتحركا م وآمالهم، فضلاً عن اضطرارهم إلى إخفاء أفكارهم ومعتقدا م، لأن كشف ما لا يرضى عنه المستبد يعرض حامله إلى السجن والتعذيب، وربما القتل.هؤلاء الناس، بحسب رأي الكواكبي، ليس لهم إلا التقوقع داخل ذوا م حتى يتجنبوا -قدر إمكا م- يد المستبد التي تمتد بالإهانة والسلب والتسلط على كل ما تطاله؛ لأن المستبد لا يفرق بين صديق أو معين، وعدو معارض مشاكس. إن المستبد حينما يلمح عند أحد ما شيئاً ينقصه هو، أو شيئاً يجعل الآخر متميزاً عليه، فإنه يسارع إلى سلبه إياه، والاستئثار به لنفسه، فلا الناس يريدون مناصرة المستبد مباشرة، ولا هم يحاولون محاربته، وإنما حرصهم كلّه ينصب على ملذا م البهيمية. والكواكبي يلاحظ أنه لا فرق بين غني وفقير في الشقاء زمن الاستبداد، ويشرح ذلك قائلاً: إن "أسراء الاستبداد حتى الأغنياء منهم كلهم مساكين لا حراك فيهم، يعيشون منحطين في الإدراك، منحطين في الإحساس، منحطين في الأخلاق"[86] لأ م جميعاً هدف تسلّط المستبد الذي يريد أن يستخدمهم كالأنعام لأغراضه الشخصية، وكأ م جميعاً خلقوا لخدمته.

إن الأمة المستبدة، بأغنيائها وفقرائها، تعيش في وطن لا تملك منه شيئاً، وإن الذي يستأثر بخيرات البلاد، كلها، هو المستبد الذي يوزع على أعوانه ما يشاء. أما المواطنون فلا حقوق لهم في موطنهم، وما هم إلا أشياء، شأ م في ذلك شأن الأشياء الأخرى،

[84] المرجع السابق، ص 111.

[85] المرجع السابق، ص 80- 81.

[86] الكواكبي، عبد الرحمن. **طبائع الاستبداد**، ص 118.

كالشجر والحيوانات والأموال، وما هم إلا وسيلة يتوسلها المستبد ليرضي أهواءه الخاصة، ويشكلها وفق مزاجه الشخصي. إن حياة هؤلاء البؤساء كلها خلل في خلل، وذلك يجعلهم هيني النفوس، يعتقدون أ م لا يستحقّون حتى الفتات الذي ينعم عليهم به المستبد، ويرون أنفسهم جاهلين عاجزين لا يمكنهم العيش إلا بمساعدة آسرهم. ويعيش الأسير في بلبلة فكرية، مختل الشعور، غير قادر على التمييز بين الخير والشر، مريض الجسم يشيخ قبل أوانه لا ناموس له ولا إرادة، كالحيوان "ومن أين لأسير الاستبداد أن يكون صاحب ناموس وهو كالحيوان مملوك العنان، يقاد حيث يراد، ويعيش كالريش يهب حيث يهب الريح، لا نظام ولا إرادة."[87] يساعده المستبد في تغليب نفسه على عقله، حتى يزيغ بعيداً عن كل ما يمت إلى التربية والعلم والنظام بصلة، ويغرق في الوهم وفساد التصورات. "بناء عليه ما أبعد الناس المغصوبة إراد م، المغلولة أيديهم، عن توجيه الفكر إلى مقصد مفيد كالتربية."[88] إن عبيد السلطة الاستبدادية غير مالكين أنفسهم، ويعملون، إن عملوا، من دون إيمان أو هدف، لذلك فهم أبعد الناس عن أن يوجد فيهم من يعنى بالتربية.

إن طفل الأسر ينشأ على تلقي المشاكسة والمخاصمة، يعاني وهو طفل من ضغط القماط، وضيق الفراش، والغذاء الفاسد "وإذا افتكرنا كيف ينشأ الأسير في البيت الفقير وكيف يتربى، نجد أنه يلقح به وفي الغالب أبواه متناكدان متشاكسان، ثم إذا تحرك جنيناً حرك شراسة أمه فشتمته"[89] لا يمكنه أن يلعب لضيق مساحة البيت وعصبية والديه مما يعانيانه من ضغط الأسر، ولا يستطيع أن يستفسر عما يريد فهمه خشية أن يضرب أو يزجر لضيق خلق أبويه وجهلهما. ثم يألف القذارة وصيغ الشتائم التي يتعلمها من زملائه في المدرسة، بعدئذ يتولى المستبدون إكمال إفساده بالتضييق على عقله ولسانه "وهكذا يعيش الأسير من حين يكون نسمة في ضيق وضغط، يهرول ما بين عتمة هم ووادي غم، يودع سقماً إلى أن يفوز بنعمة الموت مضيعاً دنياه مع آخرته، فيموت غير آسف ولا مأسوف عليه."[90] هذه هي التربية الوحيدة التي يمكن أن يتلقاها الواقع تحت

---

87 المرجع السابق، ص 88- 89.

88 المرجع السابق، ص 106.

89 المرجع السابق، ص 108- 109.

90 المرجع السابق، ص 109.

سطوة الاستبداد منذ أن يكون نطفة إلى أن يوارى تحت التراب؛ لأنه يبقى محاصراً طيلة فترة وجود الاستبداد. إن الأسير لا يوجد مستقلاً بذاته، وإنما هو نكرة لا يوجد إلا بالإضافة إلى آسره، يتبعه فيما يأمره به وينتهي عما ينهاه عنه؛ لا وظيفة له إلا أن يكون عصاً في يد المستبد، يستخدمها أينما شاء وكيفما أراد، فيعيش الأسير فاقد الوظائف الاجتماعية والشخصية، وتصبح حياته لا معنى لها، إن "حياة الأسير تشبه حياة النائم المزعوج بالأحلام، فهي حياة لا روح فيها"[91] إذ لا يمكنه أن يريد شيئاً، فضلاً عن استحالة تحقيق ما يريده. ولا يستطيع أن يرى إلا بعيني آسره، يعزو كل فضل إلى كرم الحاكم، ويسند كل شر إلى استحقاقه إياه، ويعتقد أن الله يعاقبه على أعماله إذ يسلّط عليه سياط المستبدين.[92]

إن الأسرى يتأقلمون ووضع الاستبداد ومتطلباته، فهذا الوضع قد: "جعل الرعية خادمة للرعاة فقبلوا وقنعوا"[93]، ولم يقوموا إلا برد فعل سلبي تجاه الظلم الواقع عليهم، فيقابل واحدهم التجبر عليه بالتذلل والتصاغر، وإذا تصادف أن طالب الأسير بحق من حقوقه فإنه يفعل ذلك على صيغة استعطاف، وكأنه يطلب إحساناً لا حقاً. والأسير يتهاون في حقوقه، حتى إذا ضرب أو شتم فإنه يتصرف سلبياً، فهو إما أن يتجاهل ذلّه، أو يلجأ إلى مداواته بتعطيل إحساساته بالمخدرات والمسكرات، أو بالتظاهر بأن الدين يأمر بالتسامح، فيسلك مسلك الرياء والنفاق،[94] ويردد مع المرددين بأن الدنيا سجن المؤمن، وأن المؤمن مصاب، وأن الله إذا أحب عبداً ابتلاه، إلى غير ذلك مما أدخله في أذها م مثبطو العزائم، ورافعو لواء الاستبداد.[95]

ومن طبع الأسير الخمول والكسل، فما من هدف يطلب، وما من أمل يرجى تحقيقه "فيعيش خاملاً خامداً ضائع القصد، حائراً لايدري كيف يميت ساعاته وأوقاته"[96]، يغري نفسه بالسعادة الأخروية "ويبعد عن فكره أن الدنيا عنوان الآخرة،

---

[91] المرجع السابق، ص 110.
[92] المرجع السابق، ص 111.
[93] المرجع السابق، ص 87.
[94] المرجع السابق، ص 110- 111.
[95] المرجع السابق، ص 105
[96] المرجع السابق، ص 104، يقارن أيضاً مع المرجع السابق، ص 85.

وأنه ربما كان خاسر الصفقتين."[97] فلا هو يحيا دنياه، ولا هو ينفّذ ما يطلبه منه دينه ليسعد في آخرته. إنه إنسان تائه، يؤمر بمعاداة أهله وجيرانه، فينفّذ ما أمر به خشية غضب المستبد عليه، لذلك يعيش فرداً معزولاً عمن حوله، متوجساً منهم، مترصداً لاستغلال هفوا م في صالحه. وأنى لأناس هذه معيشتهم أن ينعموا بفوائد التعاون والتضامن؟ "إن الأسراء محرومون طبعاً من ثمرة الاشتراك في أعمال الحياة، يعيشون مساكين بائسين متواكلين متخاذلين متقاعسين متفاشلين."[98] إن الشراكة تتطلب إرادة الشركاء، والإرادة تتضمن الحرية، وهذان الشرطان غير متوافرين في زمن سيادة الاستبداد، وإنما الذي يوجد هو حثّ على التناحر حيث يحمل كل أسير أخاه مسؤولية ما هو فيه من مصائب.

هذه هي الصورة التي رسمها الكواكبي لأسرى الاستبداد. صورة قاتمة ترافق الأسير بدءاً من مولده حتى ينال ما يرجوه بالتخلص من هذه الحياة الشقية بالموت، ظناً منه بأن الاستبداد الذي يحكمه قضاء لا مفر له منه، وبلاء لا قدرة له على مجا ته. إن تصوير الكواكبي المستبد لتصوير عميق يدل على فهم النفس الإنسانية. فالمستبد مريض يحاول تعويض نقصه عن طريق تحطيم التماثيل الجميلة. وهذا التصوير الذي يورده الكواكبي، يستدعي أن تخرج من درج الذاكرة نظرية (إدلر) حول التعويض و(إرادة القوة) إذ يلجأ من يشعر بضعفه إلى (التعويض عن الشعور بالنقص) بالمغالاة في بعض الأمور، وإن لم يتمكن من التعويض، ولن يفعل، فإن صاحبه يصاب (بالعصاب) ويحاول أن يتميز عن الآخرين، عن طريق الانتقام منهم، مادام عاجزاً عن أن يكون طبيعياً مثلهم.

يرى إدلر (Adler) أن الاستبداد قد يرجع إلى شعور ذاتي بخيبة الأمل والإحباط، وهكذا "يحاول الضعفاء والأغبياء والفاشلون التخلص من شعورهم بالنقص عن طريق إذلال الآخرين وإخضاعهم."[99] فالرغبة في السيطرة، والميل إلى التسلط، ثمرة ضعف نفسي وبلبلة داخلية. يقول (إريك فروم Erek Froum): "ليس التطلع إلى السلطة ابن

---

97 المرجع السابق، ص 105.

98 المرجع السابق، ص 93.

99 دوفرجيه، موريس. **علم الاجتماع السياسي**، عن: عصمت سيف الدولة، **الاستبداد الديمقراطي**، بيروت: دار الكلمة للنشر، 1981، ص 30.

القوة بل الولد الهجين للعجز."[100] إن عجز الفرد عن التحكم بأفعاله، وعن فرض احترامه على الآخرين، يلجئه إلى إخفاء عجزه وراء موقف مناقض لحقيقته.[101] ويحاول تغطية عجزه فيقع فريسة شتى الأمراض النفسية. وهذا ماحاول الكواكبي قوله من خلال تحليله شخصية المستبد وتصوير خوفه من رعيته.[102]

يرى (فرايرى)، بحق، "أن نزعة القاهرين في امتلاك كل شيء حتى الإنسان هي ضرب من السادية"[103]، وهذا ما حاول الكواكبي قوله من خلال وصفه شقاء المستبد واضطراب تفكيره نتيجة فقدانه نصائح العلماء المخلصين (فالاستبداد يقيم حاجزاً عقلياً ونفسياً بين المستبد وبين رعاياه مما يجعل المستبد يعيش في عزلة تامة، فتجتمع له من الجهل والتعظيم والعزلة كل أسباب المرض الذي يسمونه "جنون العظمة" والذي تصدر عن صاحبه أغرب التصرفات وأكثرها حمقاً[104] وهذا ما يسميه (ألبير ميمي): "العقدة النيرونية" "Nairon Complex " للمغتصب، الذي لا ينتصر فيه سوى الوجه الذي يدينه. ويشعر بالحاجة إلى عمل يدينه. ويشعر بالحاجة إلى غسل يديه من انتصاره، ومن هنا يبذل جهداً كبيراً في تزيين (بل تزييف) التاريخ، وإعادة كتابة النصوص، وإطفاء مخزون الذاكرة، إنه يجهد نفسه لكي يحول الاغتصاب إلى عمل مشروع.[105]

إن هذا الركض اللاهث، خلف النفس المتوارية أبداً، يحطم بقايا إنسانية المستبد، ويجعل منه ظلاً يفتقر إلى الإشباع ويبحث طويلاً عن الشرعية المفقودة " فإذا لم يكن المستبد سعيداً، فذلك لأنه ليس غير معترف به."[106] فالمشكلة ليست جزئية، ولا هي مجرد الحصول على درجات متدنية في بعض المواد المقررة على الحاكم. إ ا، بإيجاز

---

100 دوهاميل، اوليفر. **تاريخ الأفكار السياسة**، ترجمة خليل أحمد خليل: بيروت: معهد الإنماء العربي، كتاب الفكر العربي، 1984، ص 407.

101 دوفرجيه، موريس. **مدخل إلى علم السياسة**، ترجمة سامي درويي وجمال أتاسي، دمشق: دار دمشق، 1964، ص 43.

102 الكواكبي، عبد الرحمن. **طبائع الاستبداد**، ص 48.

103 فرايرى، باولو. **تعليم المقهورين**، ترجمة يوسف نور عوض، بيروت: دار القلم، 1980، ص 39.

104 سيف الدولة، عصمت. **الاستبداد الديمقراطي**، بيروت: دار الكلمة للنشر، 1981، ص 27.

105 ميمي، ألبير. **صورة المستعمر والمستعمر**، ترجمة جيروم شاهين، تقديم سارتر، بيروت: دار الحقيقة، 1980، ص 79- 80.

106 دوهاميل، أوليفر. **تاريخ الأفكار السياسية**، مرجع سابق، ص 570.

شديد، وضع الأمور في غير مواضعها، مما يجعل أي بحث فيها غير ذي جدوى مالم تتم العودة إلى دراسة الجذور.

والكواكبي، من خلال دراسته شخصية المستبد، أكد أن الاستبداد مرض، وأن المستبد إنسان مريض. وسلّط الضوء على العلاج الشافي من هذا المرض، من خلال بحثه ظروف الاستبداد وتقلبات المستبد. إن الذي يخرج المريض من أزمته ليس هو المصاب نفسه، وأما الشفاء يأتي عن طريق الجماهير المدركة حدود الداء، والعارفة بأعراضه، والشاعرة بثقل وطأته وفساد تصرفاته.

إن الاستبداد لا يلحق الأذى بالمقهورين فحسب، بل يمتد بالأذى إلى القاهرين أيضاً، إنه يشل المستبدين والمستبد م معاً لأنه يشلّ قدر م على أن يمارسوا وجودهم البشري كآدميين. إن الكواكبي قال ذلك كله، لو تسنى له الاستمرار في بحث شخصية المستبد لأمكنه القول بما نتج عن استقصاء أجراه (آدورنو Adorno) في أمريكا سنة 1950م عن الشخصية الاستبدادية. إذ إن المستبد مستبد به في الوقت نفسه الذي يستبد فيه.

خاتمة:

من كل ما سبق يمكننا القول إن الاستبداد، من حيث الهيئة الصادر عنها، هو في النهاية استبداد سياسي مدجج بالسلاح والفكر والمال، وإن بدا مبدئياً على شكل استلاب فكري أو استغلال اقتصادي، والاستبداد، من حيث من يقع عليهم، هو استبداد اجتماعي، والاستبداد، من حيث الوسيلة المستبد ا، هو فكري أو اقتصادي أو عسكري، الاستبداد، من الجهات والحيثيات كلها، هو صيغة للحياة والعلاقات في الدولة كلها.

إن ما يحفز الشعب على الثورة ضد الاستبداد، الذي يلحق به شتى أنواع الظلم والارهاب، ليست الأفكار النظرية، التي تحثهم على نيل حقوقهم، وحدها، خاصة وأن عامة الناس لا تقرأ ما يكتب، وإنما أيضاً معاناة القهر الحقيقية مما فُرض عليهم من التزامات جمة وهم يفتقرون حتى إلى الخبز اليومي.

لكن ليست تلك الأفكار ولا خواء الجيوب هو الذي يجعل الثورة أمراً ممكناً. إن الناس يصبحون مهيئين للمشاركة في عملية التغيير عندما يشعرون بأ م في حاجة ملحة إلى حقوقهم أكثر من الخبز، وعندما يدركون أن الحكومة هي المسؤولة عما يعانونه من عذاب. وهذه المعرفة تتكون من انسحاقهم تحت عجلات الواقع المر، وشعورهم به الذي تعززه الأفكار التي تشيع عن الحريات وحقوق المواطن في العيش الكريم. إن هذا الأمر لا يحدث بين ليلة وضحاها، وإنما يحتاج إلى وقت طويل حتى تنتقل تلك الآراء المتحررة إلى الرأي العام، كما يحتاج إلى جهد مضنٍ يبذله مفكرون جادون مجدون تظل أفكارهم تحفر داخل مجتمع يعاني من المظالم، حتى تتوحد الصفوف من أجل العمل على نطاق عام.

والإطاحة بالنظام الاستبدادي يلزمها علم يتناسب عكساً مع مستوى الضغط الاستبدادي الحاصل. وكلما كثرت المعاناة يقلّ مستوى المعرفة المطلوبة لتفجير الثورة على الاستبداد. أما في ا تمع الجاهل فيحتاج الشعب إما إلى ضغط استبدادي أكبر مما هو قائم وإما إلى الرفع من مستوى معرفته، حتى يدرك أن الحكومة هي علّة مأساته، ويسعى إلى تغييرها. إن تطور ا تمع أدى إلى تطور السلطة، وبالتالي فإن زيادة تطور ا تمع أمر لازم لتطوير السياسة.

والذي حدث، في زمن الكواكبي وبعده، هو أن منظّري الاستبداد كانوا وما يزالون يقومون بتحويلِ تشرف الحكومة على تثبيته، بحيث يصبح مرد الاستبداد هو غضب الله على الشعب الغارق في الذنوب حتى أذنيه، وأن الحكومة ما هي إلا أداة تنفيذ العقاب الإلهي الذي استحقه الناس الذين ﴿كَانُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ يَظۡلِمُونَ﴾ (التوبة: 70).

الحرية في الخطاب الإسلامي الحديث:
الشيخ محمد الخضر حسين نموذجاً

بسام عبد السلام البطوش*

تمهيد:

نالت مسألة الحرية اهتماماً إنسانياً ملموساً، وشغلت الفكر الإنساني عبر التاريخ، فتعددت الرؤى والاجتهادات حول مفهوم الحرية بحسب تعدد الثقافات والمرجعيات؛ فكان من الطبيعي أن يعبر الإسلاميون عن فهم خاص للحرية نابع من الخصوصية الثقافية والحضارية الإسلامية، ومستند للمرجعية الفكرية الإسلامية، التي يصدرون عنها، كما كان من الطبيعي الحديث عن تعددية في الاجتهاد والنظر في هذه المسألة داخل التيار الإسلامي.

وتأتي هذه الدراسة لتسد فراغاً في ميدا ا، إذ لا نلمس اهتماماً بدراسة تطور الخطاب الإسلامي في مسألة الحرية فهناك مجرد حديث عام ومجزء حولها، وتكاد تنعدم الدراسات المعمقة والمتخصصة، مع أن هذا لا يعني عدم ورود إشارات حولها في بعض دراسات تاريخ الفكر العربي الحديث، لكنها تتحدث عن المسألة في سياق الحديث عن أسباب التأخر وأسس التقدم مثلاً، أو في سياق الحديث عن العلاقة بالغرب، أو غير ذلك.[1] إضافة إلى بعض الدراسات الأكاديمية التي درست المسألة بشكل يكتنفه الكثير من التعميم وتنقصه الروح العلمية المنصفة، ويعاب عليه اعتماده على المراجع وليس المصادر، فبقيت تلك الدراسات أسيرة لمواقف أيديولوجية مسبقة، أو أسيرة لآراء مسبقة يجري تداولها كمسلمات![2] وهناك اهتمام ملموس في مسألة الحرية وتجليا ا في الفكر الإسلامي المعاصر،

---

* دكتوراة في التاريخ الحديث، أستاذ مساعد في قسم التاريخ بجامعة الزرقاء الأهلية في الأردن.

1 جدعان، فهمي. **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**، عمان: دار الشروق، 1994.

2 الشيخ، محمد حسن محمد عبده. **الحرية في الخطاب العربي (الخطاب القومي العربي المعاصر)**، رسالة ماجستير في الفلسفة، إشراف أحمد نسيم برقاوي، جامعة عدن، 1999م.

لكن الدراسات في هذا الميدان لا تعود إلى الجذور في الفكر الإسلامي الحديث، أو يغلب عليها الطابع الصحفي، أو تتسم بالروح الإيديولوجية أو تقتصر على دراسة المسألة في فكر أحد المفكرين تحديداً.[3] أما ما يميز هذه الدراسة فهو تركيزها على تحليل خطاب الحرية في الفكر الإسلامي الحديث تحديداً، وبالاعتماد على تحليل واحدة من أبرز وأقدم المعالجات للمسألة في الفكر الإسلامي الحديث، بالاستناد إلى المصادر الأولية، وباتباع منهج البحث التاريخي.

وقبل الولوج في دراسة الحرية في فكر الشيخ محمد الخضر حسين[4]، يجدر بنا التوقف عند صورة الحرية في الخطاب الإسلامي الحديث والمعاصر، في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، أي في الفترة السابقة والمزامنة لأول مساهمة فكرية للشيخ في هذه المسألة،

---

[3] معاليقي، منذر. **معالم المفكر العربي في عصر النهضة العربية**، بيروت: دار اقرأ، ص195-210، أحمد، زكي. "الديمقراطية في الخطاب الإسلامي الحديث والمعاصر"، **المستقبل العربي** ع164، تشرين أول 1992. الموصللي، أحمد. "جدليات الشورى والديمقراطية"، بيروت: **المستقبل العربي**، ع265، أذار 2001، ص17-34. السيد، رضوان، الفكر الإسلامي والحريات الدينية، **الاجتهاد**، بيروت، السنة الثامنة، ع30، شتاء 1416هـ/1996م، ص37-52. رضوان السيد، **الندوة**، م11، ع2، رجب 1421هـ/ تشرين الأول 2000م، ص2-22. كريمر، غوردون. "الإسلاميون والحديث عن الديمقراطية"، **الاجتهاد**، السنة الخامسة، ع20، صيف 1414هـ/1993 ص101-112. الحذيري، أحمد. "منـزلة الحرية عند الكواكبي من خلال: "أم القرى" و"طبائع الاستبداد"، **الفكر العربي المعاصر**، بيروت، ع74-75، مارس/ إبريل، 1990، ص84-101.

[4] ولد الشيخ محمد الخضر حسين في مدينة نفطة من أعمال "الجريد" جنوب تونس في 16 أغسطس 1874، تلقى علومه في جامع الزيتونة، ونال في فيه شهادة العالمية عام 1903، وعمل في القضاء التونسي، وأصدر مجلة "السعادة العظمى" التي عرفت بمقاومة الاستعمار الفرنسي، ولما حكمت عليه سلطات الاحتلال بالإعدام هاجر إلى الأستانة عام 1911، ثم زار القاهرة، واستقر المقام به في دمشق منذ عام 1912، وارتحل عنها إلى مصر في العام 1921 ليستقر أخيراً في القاهرة، وعمل بدار الكتب المصرية، ونال شهادة العالمية من الأزهر وأصبح من علمائه، وأسس في العام 1924 "جمعية تعاون جاليات أفريقيا الشمالية" لخدمة قضية الاستقلال، وساهم في تأسيس جمعية الشبان المسلمين 1927، وكان أحد الأعضاء المؤسسين لمجمع اللغة العربية بالقاهرة عام 1932، وعضواً بالمجمع العلمي العربي بدمشق، وترأس تحرير مجلة "لواء الإسلام" 1947، وتولى منصب شيخ الأزهر خلال الفترة من 16 سبتمبر 1952 إلى 7 يناير 1954. توفي في القاهرة 1958 ودفن فيها. انظر، الزركلي، خير الدين، **الإعلام**، بيروت: دار العلم للملايين، ط12، 1997م، م6، ص 113. وانظر أحمد، صلاح زكي، **أعلام النهضة العربية الإسلامية في العصر الحديث**، القاهرة: مركز الحضارة العربية، 2001، ص154-158. وانظر ترجمة له كتبها، علي الرضا التونسي، ونشرها في، محمد الخضر حسين، الدعوة إلى الإصلاح، جمعه وحققه، علي الرضا التونسي، القاهرة، ط2، 1393هـ/1973، ص4.

في محاضرته الشهيرة بعنوان "الحرية في الإسلام" التي ألقاها بتونس عام 1906[5]، فنالت مكانة بارزة بين الأدبيات الإسلامية في مسألة الحرية.

أولاً: خطاب الحرية في الفكر الإسلامي الحديث:

قدم الشيخ رفاعة رافع الطهطاوي (1801-1873)[6] للفكر العربي الإسلامي الحديث تعريفاً بمفاهيم الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان والحكم الدستوري وحقوق المرأة، في الفكر الغربي عموماً والفرنسي على وجه الخصوص، وعرف القارئ العربي على مفاهيم غربية للعدالة والمساواة والحرية، والفصل بين السلطات، والحريات العامة والفردية، وحرية العقيدة، والرأي والتعبير، والمواطنة وغيرها[7]. وعرف الحرية على أ ا "رخصة العمل المباح، من دون مانع غير مباح، ولا معارض محظور."[8] وجعل من معانيها أن يتصرف الفرد كما يشاء في نفسه ووقته وشغله فلا يمنعه من ذلك إلا المانع المحدد بالشرع والسياسة

---

5 ألقى الشيخ هذه المحاضرة بدعوة من نادي قدماء خريجي المدرسة الصادقية بمدينة بنزرت التونسية يوم السبت 17 ربيع الثاني 1324هـ، 1906م، وقد نشرت للمرة الأولى عام 1909، انظر تنويه المنار بصدور الطبعة الأولى، المنار م12، ج10، 12 نوفمبر 1909م، شوال 1327هـ، ص788-789. وعادت المنار لتنشر مقتطفات منها، تحت عنوان "المشورة"، المنار م13، ج2، 11 مارس 1910م، ص120-124. ونشرت عدة مرات فيما بعد منفصلة أو ضمن إصدارات أخرى للشيخ. انظر الشيخ محمد الخضر حسين، **الحرية في الإسلام**، القاهرة: دار الاعتصام، 1982. وانظر، له أيضاً **محاضرات إسلامية**، وانظر، مجموعة من الباحثين (إعداد)، **في قضية الحرية**، بيروت: مؤسسة ناصر للثقافة، د.ت.

6 ولد رفاعة الطهطاوي في طهطا، وتلقى تعليمه في الأزهر، وتتلمذ على يد الشيخ حسن العطار، وانتدب لمرافقة أول بعثة علمية مصرية إلى فرنسا، كإمام لها عام 1826، عاد من فرنسا عام 1831، وانكب هناك على تعلم اللغة الفرنسية والإطلاع على الثقافة الفرنسية، عمل بعد عودته إلى مصر في حقول الترجمة والتأليف والتعليم، وتولى إدارة مدرسة الألسن 1835، وأشرف على تحرير "الوقائع المصرية" 1842. ومن أهم كتاباته "تخليص الأبريز في تلخيص باريز أو الديوان النفيس بإيوان باريس" 1834، و"مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية"، 1869. انظر الزركلي، **الأعلام**، م3، ص29.

7 الطهطاوي، رفاعة رافع. **الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي**، محمد عمارة (دارسة وتحقيق)، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1973، (جزءان)، ج1، ص171.

8 المرجع السابق، ص473.

(القانون).[9] وأكد أن الحرية هي "الوسيلة العظمى في إسعاد أهالي الممالك" شريطة تأسيسها على أحكام شرعية، وأصول مضبوطة.[10]

وقد جعل الطهطاوي التلذذ في الحرية أولى حقوق المواطنة، التي من شأنها أن تخلق مجتمع العدل والكرامة، وجعل أولى واجبات الدولة العدل والحرية، وسيادة القانون.[11] ومجد حرية الصحافة في فرنسا وأبدى إعجاباً بها.[12] كما أن الشيخ الطهطاوي قد شق الطريق أمام البحث في أسباب التأخر وأسس التقدم، وكانت إجاباته الأولية على السؤال الكبير "لماذا تأخرنا؟" ولماذا تقدم غيرنا؟[13] تجعل الحرية أساساً هاماً من أسس التقدم والنهوض. ولا شك أن جهود الطهطاوي الفكرية اشتملت على تعريف الإنسان العربي المسلم على مفاهيم الحريات السياسية والاجتماعية والاقتصادية وفقاً للمنظور الغربي فقد اجتهد في تقريب صورة الغرب الأوروبي للعقل المصري والمسلم، ومما لا شك فيه أن قد شق الطريق أمام اهتمام المفكرين العرب والمسلمين بتلك المفاهيم والبحث فيها.

وجاء خير الدين التونسي (1822-1889).[14] ليكمل ما ابتدأه الطهطاوي، فأظهر اعتناءً ملموساً بمسألة الحرية، وسعياً لتأصيلها إسلامياً؛ فالنفس مجبولة على الحرية[15]، والحرية أصل من أصول الشريعة ومشتقة منها، وعندما يعرف بمفاهيم الحرية في الفكر

---

9 المرجع السابق، ص473.

10 المرجع السابق، ص475.

11 المرجع السابق، (مناهج الألباب)، ج1، ص519.

12 المرجع السابق، (تخليص الأبريز)، ج2، ص171-172.

13 السيد، رضوان. "عصر النهضة العربية، الأسئلة الكبيرة والإجابات الحائرة"، **مجلة الفكر العربي**، بيروت، ع39-40، حزيران-تشرين أول، 1985، ص4-8.

14 ولد خير الدين في إحدى القرى القوقازية، وينتمي إلى قبيلة "أباظة" الشركسية، كان مملوكاً تناقلته الأيدي بيعاً وشراءً، إلى أن وصل قصر حاكم تونس الباي أحمد باشا، فتعلم القراءة والكتابة والعلوم الدينية والعسكرية والسياسية، واللغة الفرنسية مع العربية والتركية، تدرج في المناصب حتى أصبح رئيساً للوزراء في تونس، وعينه السلطان عبد الحميد صدراً أعظم في الأستانة عام 1878م لبضعة أشهر، وتوفي في الأستانة عام 1889 واشتهر بكتاب "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك". أنظر أحمد أمين. **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1948، ص146-183. صلاح زكي أحمد، مرجع سابق، ص29-34.

15 التونسي، خير الدين. **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تحليل النص وتحقيقه مع جداول وملحقات وفهارس، المنصف الشنوفي، الدار التونسية للنشر، 1972، ص16.

والحياة الأوروبية، فإنه يقدم رؤيته للمفهوم، ويؤصله إسلامياً، فالحرية التي "هي منشأ سعة نطاق العرفان والتمدن بالممالك الأوروباوية"[16] تعني عندهم -ولا يبدي اعتراضاً على فهمهم هذا- "إطلاق تصرف الإنسان في ذاته وكسبه مع أمنه على نفسه وعرضه وماله، ومساواته لأبناء جنسه لدى الحكم، بحيث أن الإنسان لا يخشى هضيمة في ذاته ولا في سائر حقوقه، وبالجملة فالقوانين تقيد الرعاة كما تقيد الرعية."[17] والمفهوم الأوروبي للحرية له بعده السياسي أيضاً؛ فالحرية "تتطلب الرعايا التداخل في السياسات الملكية والمباحثة فيما هو الأصلح للمملكة" ويؤصل هذا إسلامياً بالإشارة إلى مقولة الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "من رأى منكم فيّ إعوجاجاً فليقومه."[18]

فمشاركة الأمة في السلطة جرى تنظيمها عبر انتخاب "طائفة من أهل المعرفة والمروءة، تسمى عند الأوروباويين بمجلس نواب العامة، وعندنا بأهل العقد، وإن لم يكونوا منتخبين من الأهالي، وذلك أن تغيير المنكر في شريعتنا من فروض الكفاية"[19]، معتبراً "النواب" قائمين بفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر نيابة عن الأمة. لكن المشورة في نظره سنة واجبة على الحكام في الإسلام.[20]

وهكذا تصبح "المشورة" الإسلامية، مساوية للحكم النيابي الأوروبي، وأهل الحل والعقد في الشريعة الإسلامية، يماثلون النواب المنتخبين في أوروبا، ويبرر ذلك بأن "مقصود الفريقين واحد، وهو الاحتساب على الدولة لتكون بسير ا مستقيمة، وإن اختلفت الطرق الموصلة إلى ذلك."[21]

---

16 المرجع السابق، ص206.
17 المرجع السابق، ص207.
18 المرجع السابق، ص207.
19 المرجع السابق، ص207.
20 المرجع السابق، ص100.
21 المرجع السابق، ص102، ص208.

ويحذّر من الاستبداد والعمل بالرأي الواحد.[22] وشيوع الاستبداد يعني غياب الحرية، وبغياب الحرية فإن الدولة "تنعدم منها الراحة والغنى، ويستولي على أهلها الفقر والغلاء، ويضعف إدراكهم، وهمتهم، كما يشهد بذلك العقل والتجربة."[23] فالأضرار الناجمة عن رسوخ الاستبداد وغياب الحرية جد كبيرة، تشمل فقدان الأمن العام، والسلام الاجتماعي، والأمن الاقتصادي، والبيئة الملائمة للإبداع والإنتاج. وحمل جمال الدين الأفغاني (1839-1897)[24] عبء الدعوة لحرية الأمة، ووقف في طليعة المنادين بالحرية ومقاومة الاستعمار والاستبداد.[25] وتمكين الأمة من تحقيق استقلالها الخارجي والداخلي.

وحال الأفغاني مع مسألة الحرية، هو حال التيار الإسلامي معها لقرن قادم من الزمان، وهو الانشغال بالدفاع عن حرية الأمة في مواجهة الاستعمار الخارجي، والاستبداد الداخلي، فنادى بالوحدة لمواجهة الأول، وبالشورى والحكم الدستوري النيابي لمواجهة الثاني. ويؤصل الحريات العامة والفردية إسلامياً، ويدعم حرية التفكير والاعتقاد، والصحافة، ويحترم حقوق المرأة وإنسانيتها، وعلى العموم فقد كان يؤمن بأن "قيد الأغلال أهون من قيد العقول بالأوهام."[26] لقد كان جوهر دعوته الإصلاحية، هو الاعتقاد بأن

---

22 المرجع السابق، ص112.

23 المرجع السابق، ص211.

24 ولد جمال الدين الأفغاني في قرية أسد أباد في أفغانستان عام 1839، وتلقى تعليمه في كابل حيث تعلم اللغة العربية والعلوم الدينية والعقلية، وفي الهند تعلم اللغة الإنجليزية، ورحل حاجاً إلى مكة المكرمة 1857م، وتولى رئاسة وزارة أفغانستان في عهد الأمير محمد أعظم، وبعد عزله انتقل إلى الهند ثم مصر ومكث فيها خلال الفترة 1871-1879، ونفاه الخديوي توفيق عن مصر، فعاد إلى الهند ليقيم فيها ثلاث سنوات، ثم رحل إلى باريس وفيها أصدر مجلة "العروة الوثقى" مع تلميذه محمد عبده، وعاد إلى إيران عام 1886بناءً على دعوة من الشاه ناصر الدين وتولى وزارة الحربية الإيرانية، ثم غادرها بعد أن اختلف مع الشاه، فتنقل في روسيا، ثم عاد إلى فرنسا، ثم رجع إلى إيران، لكن الشاه نفاه إلى العراق، ومنها انتقل إلى إنجلترا وفيها أصدر مجلة "ضياء الخافقين" باللغتين العربية والإنجليزية، وانتهى به المطاف في الأستانة ليعيش في كنف السلطان عبد الحميد الثاني في السنوات الأربع الأخيرة من حياته، توفي فيها عام 1896م، انظر، أمين، أحمد. **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1948، ص59-120.

25 الأفغاني، جمال الدين. "الحكومة الاستبدادية"، **المنار**، م3، ج25، "رجب 1318هـ/ 4 نوفمبر 1900م، ص577-582، **المنار** م3، ج26، 21 رجب 1318هـ/ 14 نوفمبر 1900م، ص601-607.

26 أمين، أحمد. **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**، ص120.

الإسلام هو أساس النهضة، وأنه لا وض دونه، وأنه لا بد من تحرير الفكر الإسلامي من قيود التقليد، وفتح باب الاجتهاد.[27]

وتابع الشيخ محمد عبده (1849-1905)[28] جهود أستاذه الأفغاني[29] فأرسى دعائم مدرسة إسلامية تنويرية، تدعو إلى المصالحة مع العصر، واحترام العقل، وفتح باب الاجتهاد، وتفعيل مبدأ الشورى.[30] وعبر الشيخ محمد عبده عن إيمانه بأن الإسلام هو دين الحرية، الذي ينبذ العبودية والاستبداد، كما أن الشريعة توجب محاربة الاستبداد، وتوجب تقييد الحاكم، وتعد الشورى واجباً شرعياً، وإن تركت آليا ا غير محددة وغير محصورة في شكل أو أسلوب.[31]

وكان الإمام قد قدم في اية القرن التاسع عشر اجتهادات نابعة من جوهر مقاصد الشرع الشريف، في مسائل الأسرة والمرأة، مستهدفاً تقديم نموذج إسلامي لتحرير المرأة بالإسلام، في مواجهة واقعها المزري، وتصاعد الدعوات إلى تحريرها من الإسلام. لكن عجز التيار الإسلامي عن التقاط الأفكار التقدمية والتنويرية للإمام، جعلت راية الدفاع عن

---

27 الأفغاني، عبده، "القضاء والقدر"، **العروة الوثقى**، بيروت: دار الكتاب العربي، ص92.

28 ولد الإمام محمد عبده (1266هـ/ 1849م) في "محلة نصر" تلقى تعليمه في كتّاب القرية، ثم في المسجد الأحمدي، ثم في الأزهر، ونال شهادة العالمية منه عام 1294هـ/1877م، وعمل مدرساً في دار العلوم، كتب في "الأهرام"، وتولى تحرير "الوقائع المصرية" اشترك في ثورة عرابي 1882، فسجن ثلاثة أشهر، ونفي ثلاث سنوات قضى منها عامان في بيروت. التحق بالأفغاني في باريس، وساهم معه في إصدار مجلة "العروة الوثقى"، وعاد إلى بيروت ثانية، وفي عام 1888 عاد إلى القاهرة، فراح يعمل في ميادين الإصلاح الديني والاجتماعي والتربوي، وإصلاح الأزهر والقضاء الشرعي، ثم عين عضواً في مجلس إدارة الأزهر، وتولى الإفتاء في مصر عام 1899، ثم اختير عضواً في مجلس شورى القوانين، ومجلس الأوقاف والجمعية الخيرية الإسلامية، وتوفي عام 1905م. انظر، أمين، أحمد. **زعماء الإصلاح**، ص280-337. وانظر، رضا، محمد رشيد. **تاريخ الأستاذ الإمام**..

29 حول مدى تأثره بالأفغاني، انظر **المنار** م1، ع22، 5 ربيع الثاني 1317هـ/ 12 أغسطس آب 1899م، ص377-345.

30 عبده، محمد. "سنن الله في خلقه"، في محمد رشيد رضا، **تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده**، القاهرة، 1931، (ثلاثة أجزاء)، ج2، ص325-331.

31 عبده، محمد. "في الشورى والاستبداد"، **الوقائع المصرية**، ع1279، 12 ديسمبر 1881، 20 محرم 1299هـ، في، مجموعة من الباحثين (إعداد)، في قضية الحرية، ص109-113

حقوق المرأة وحريا ا تنتقل إلى الأيدي العلمانية، ليمارس العلمانيون تزييفاً للوعي العام بتصوير الإسلام عدواً للمرأة.[32]

وعَطْف الشيخ على قضية المرأة، وصمته تجاه الزوبعة التي أثيرت حول كتاب تلميذه قاسم أمين "تحرير المرأة" 1899، جعل الكثيرين يعتقدون، وأحياناً يجزمون بأن الشيخ محمد عبده يقف خلف الآراء الفقهية الواردة فيه.[33] لكن الإمام محمد عبده إخلاصاً منه لمنهجه الإصلاحي التربوي المتدرج، يؤمن بضرورة يئة الأمة وإعدادها بالتربية لتصبح قادرة على ممارسة حريا ا والمشاركة السياسية، وهذا دفعه إلى الإيمان بفكرة "المستبد العادل" الذي يأخذ بيد الأمة أشواطاً في طريق الإعداد والتربية والتقدم، ويهيئها للتمتع بحريتها!، لكن هذا المستبد العادل ينبغي أن يكون مقيداً بالقوانين بأحكام الشرع، ويخضع لمراقبة الشرع والرعية![34] وشيخنا لا يوضح بعد ذلك كيف يكون الحاكم مستبداً ومقيداً وخاضعاً للرقابة الشرعية والشعبية في الوقت نفسه، كما أنه لا يوفر لنا فرصة مناسبة لاستيعاب الدور النهضوي للمستبد العادل! كما أنه لا يحل لنا لغز العلاقة بين الاستبداد والعدل، وكيف يجتمعان في ذاك القائد الضرورة؟! ولقد فات شيخنا أن هذا قد يعد تبريراً للاستبداد، وتخديراً للأمة.

ويعد عبد الرحمن الكواكبي (1854-1902)[35]، أبرز من قدم دفاعاً جذرياً وقوياً وواضحاً في مسألة الحرية في الفكر العربي والإسلامي الحديث، فقد جاء كتابه "طبائع

---

32 لتكوين صورة وافية حول المرأة في المشروع الإصلاحي للأستاذ الإمام محمد عبده، يمكن مراجعة، عمارة، محمد. **الإسلام والمرأة في رأي الإمام محمد عبده**، دار الرشاد، ط5، د.ت.

33 البشري، الشيخ عبد العزيز. كلمة الشيخ في حفل إحياء ذكرى قاسم أمين، **السياسة الأسبوعية**، ع114، 15 مايو (أيار) 1928، ص15

34 عبده، محمد. **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، جمعها وحققها وقدم لها محمد عمارة، (5 أجزاء)، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1972-1973، ج1، ص38-39، ص44-47، ص64، ص270، ص365.

35 ولد عبد الرحمن الكواكبي في حلب 1854، وتلقى تعليمه في "المدرسة الكواكبية" على الطريقة الأزهرية، وتعلّم الفارسية والتركية، واعتمد على المطالعة الذاتية في تثقيف ذاته، عمل في الصحافة، فأنشأ جريدة "الشهباء" ثم "الاعتدال"، وعمل في القضاء الشرعي، ودواوين الحكومة، اضطر إلى الهجرة إلى مصر، وفيها نشر كتابية "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد" ثم "أم القرى"، وتوفي في القاهرة 1902. انظر، أمين، أحمد. **زعماء الإصلاح**، ص249-279

الاستبداد ومصارع الاستعباد" (1902) بياناً قوياً في محاربة الاستبداد والدفاع عن الحرية. وقد اهتم الكواكبي بإبراز مخاطر الاستبداد، وما ينتج عنه من تخلف وانحطاط، ووقف جزءاً هاماً من خطابه الإصلاحي على مسألة الحرية والدعوة لها، وقد عرف الحرية بأ ا "أن يكون الإنسان مختاراً في قوله وفعله لا يعترضه مانع ظالم."[36] وهي تعني تساوي الحقوق ومحاسبة الحكام باعتبار أ م وكلاء، كما تعني عدم الرهبة في المطالبة، وبذل النصيحة، وهي تشمل حرية التعليم، وحرية الخطابة والمطبوعات، وحرية المباحثات العلمية، وتشمل العدالة بأسرها، والأمن على الدين والأرواح، والأمن على الشرف والأعراض، والأمن على العلم واستثماره. والخلاصة فإن "الحرية هي روح الدين."[37]

ويحذّر من فقدان الحرية فإن "البلية فقدان الحرية، وما أدرانا ما الحرية؛ هي ما حرمنا معناه حتى نسيناه، وحرم علينا لفظه حتى استوحشناه."[38] وينبه أمته إلى "أن الحرية أعز شيء على الإنسان بعد حياته، وإن بفقدا ا تفقد الآمال، وتبطل الأعمال، وتموت النفوس، وتتعطل الشرائع، وتختل القوانين."[39] وينادي بالأمة أن سبب "الفتور" الذي أصاب الأمة الإسلامية ناجم عن الاستبداد، وتحول الحكومة الإسلامية إلى حكومة مطلقة بالرغم من أن "الإسلامية" مؤسسة على أصول الحرية، برفعها كل سيطرة وتحكم، وبأمرها بالعدل والمساواة والقسط والإخاء.[40] ويذهب إلى التأكيد بأن الشورى الدستورية هي الدواء لعلل الأمة.[41] وهكذا فإن الاستبداد هو أساس "الفتور العام" أو التأخر والتخلف، كما أن الحرية هي أساس التقدم، وإذا كان الاستبداد شاملاً ومتنوعاً، فإن الحرية يجب أن تكون شاملة، وهي الحرية النابعة من روح الإسلام والمنسجمة معه في كل الأحوال.

---

36 الكواكبي، عبد الرحمن. **الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي**، إعداد وتحقيق محمد جمال الطحان، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1995، ص291.

37 المرجع السابق، ص291.

38 المرجع السابق، ص47-49.

39 المرجع السابق، ص291.

40 المرجع السابق، ص289.

41 المرجع السابق، ص430.

أما رفيق العظم (1865-1925)[42] فقد جعل الحرية هي "حياة الأمم ودعامة التمدن وأساس الترقي العقلي في هذا الوجود البشري."[43] وهي المسؤولة عن "سعادة الشعوب الغربية المتمدنة"، كما أن غيا ا هو المسؤول عن تخلف الشعوب الشرقية، وأبدى أسفه ودهشته لإهمال "علماء الأخلاق" العرب لمسألة توضيح العلاقة بين الحرية والأخلاق، مع أن القرآن أنكر "وجوب احترام حرية الوجدان"[44] وتحدث عن أشكال الحرية وميادينها في السياسة والاجتماع والاقتصاد.[45] ودافع طويلاً عن الشورى، وعن الحكم الدستوري والديمقراطية[46]، وعد الدولة الإسلامية الراشدة خير مثال على الحكم الدستوري الديمقراطي لكن الأمويين أحالوها إلى الحكم المطلق.[47]

وساهم في الدعوة إلى مقاومة الاستبداد، وجَعَلَه أساس كل بلاء، فهو "قاتل للوجدان، خاذل للنفوس، مانع من ترقي العقول، وتلمس طرق العلم الصحيح." كما أنه يؤدي إلى

[42] رفيق العظم ولد في أسرة عريقة بدمشق، تلقى تعليمه فيها، ثم رحل إلى مصر عام 1899، وهناك اتصل بالشيخ محمد عبده، وقاسم أمين، ومحمد رشيد رضا، وغيرهم من زعماء الإصلاح والفكر، كتب في الصحافة المصرية والسورية، وساهم في الحركة العربية المطالبة بإصلاح أحوال الولايات العربية العثمانية، وأسس "حزب اللامركزية الإدارية العثمانية" عام 1912، كان من أوائل المهتمين بالفكر الاجتماعي، ترك عدداً من المؤلفات من أبرزها كتاب "أشهر مشاهير الإسلام في الحرب والسياسة" (4 أجزاء) 1903، و"البيان في التمدن وأسباب العمران"، 1887م، و"تنبيه الأفهام إلى مطالب الحياة الاجتماعية والإسلام"، 1900، و"الدروس الحكمية للناشئة الإسلامية" 1328هـ، و"الجامعة الإسلامية وأوروبا" 1907، وغيرها. توفي بالقاهرة ودفن فيها. انظر حول حياته، الزركلي، **الأعلام**، م3، ص30، محب الدين الخطيب، "رفيق بك العظم"، **مجلة الزهراء**، م2، ج3-4، ربيع الأول وربيع الثاني 1344هـ، ص224-234. محمد رشيد رضا، ترجمة رفيق العظم، في، مجموعة آثار رفيق بك العظم، مطبعة المنار، القاهرة، 1925. صلاح زكي أحمد، مرجع سبق ذكره، ص96-102.

[43] رفيق العظم، الدروس الحكمية للناشئة الإسلامية، المطبعة الوطنية، دمشق، ط2، 1328هـ. ص45.

[44] رفيق العظم (المقدمة)، بول دومر، كتاب البنين، تعريب، عبد الغني العريسي، بيروت: المطبعة الأهلية، 1329هـ. ص10-11.

[45] العظم، رفيق. **الدروس الحكمية**، ص40. العظم، رفيق. **البيان في التمدن وأسباب العمران**، المطبعة الإعلامية بمصر، 1304هـ، ص35، ص38.

[46] العظم، رفيق. **أشهر مشاهير الإسلام في الحرب والسياسة**، دار الفكر العربي، ط2، 1972-1973، ص402.

[47] المرجع السابق، ص298، ص644، ص772.

"موت إرادة الملايين من البشر في إرادة شخص."[48] ولا سبيل لمحاربة الاستبداد إلا بنشر العلم وتقييد الحكومات (بالقانون النيابي).[49]

ودافع عن الحرية الفكرية دفاعاً مجيداً، وأكد بأن إطلاق حرية الضمائر واستقلال الأفكار في أداء واجب المناصحة العامة شرطاً من شروط تحقق التكافل العام، وبناء المجتمع الإسلامي، مجتمع العدالة والتكافل[50] ويعلن بكل وضوح أنه ليس مع "غلاة الحرية الشخصية" والاستقلال الذاتي، الذي يصل بالإنسان إلى أن يصبح "أمة في نفسه لا أمة له يتكافل وإياها على جلب منافع الحياة الاجتماعية". وهو بذلك يرفض تقديس الفردية على حساب الصالح العام، وينادي بضرورة التوفيق بين العام والخاص، والجماعي والفردي، بحيث يكون الإنسان "أمة مستقلاً في نفسه بالنظر الأخص". ويكون أبناء المجتمع "أمة متكاملة على صالحها بالنظر الأعم."[51] وفي هذا الإطار دعا إلى صيانة الحرية وضبطها من أصحاب الهوى والشهوات، ورأى بأن ذلك لن يتم إلا بوجود "القيد النفسي" أي الضبط الذاتي النابع من "الزاجر الديني أو الفضيلة الذاتية" وبوجود "القيد الخارجي" أي "الوازع" الخارجي، ويعني، هنا، السلطة الرادعة. ووجودهما لا يعني انعدام الحرية أو الاعتداء عليها، بل هما "إمساك للنفس عن الاندفاع مع تيار الهوى والشهوة."[52]

وهذا الحرص على الحرية من أعدائها، وهذا التمسك بمفهوم الحرية المنضبطة غير المنفلتة كان قد قاد العظم في مطلع حياته وفي أول مؤلفاته إلى نوع من أنواع تبرير افتئات السلطة على الحرية بحجة عدم أهلية المواطنين لممارستها، فقد جوز تغييب الحرية عندما يرى الحاكم "عدم أهلية الرعية لها، منتظراً بذلك تمكن التربية منهم واستكمالها فيهم،

48 العظم، رفيق. **الجامعة الإسلامية وأوروبا**، في مجموعة آثار رفيق بك العظم، القاهرة: مطبعة المنار، 1344هـ، ص78-79.

49 العظم، رفيق. **الجامعة العثمانية**، في مجموعة آثار رفيق بك العظم، ص118.

50 العظم، رفيق. **تنبيه الأفهام إلى مطالب الحياة الاجتماعية والإسلام**، مصر: مطبعة الموسوعات، 1318هـ، 1900م، ص22.

51 المرجع السابق، ص20-22.

52 العظم، رفيق. **أشهر مشاهير الإسلام في الحرب والسياسة**، ص398.

وإصلاح حالهم"[53] منسجماً في ذلك مع أفكار الإمام محمد عبده، ومع الخطاب السائد في الأوساط الإسلامية، الذي يفصح في أحيان كثيرة عن "الخوف من الحرية"؛ فيتحول هذا الخوف إلى هاجس، يدفع البعض إلى تبرير الاستبداد تحت مسميات متنوعة، وقد فات دعاة تبرير الاستبداد بحجة عدم الأهلية لممارسة الحرية، أن التربية على الحرية لا تكون بحجبها، بل بممارستها، فعيوب الحرية لا تعالج إلا بمزيد من الحرية.

وتابع الشيخ محمد رشيد رضا (1865-1935)[54] جهود الأفغاني-عبده، وفي اية القرن التاسع عشر طالب بسلطة سياسية ترفع لواء العدل والمساواة[55] وتابع جهود أساتذته وسابقيه في التأصيل للحرية، مؤكداً أن الحرية ومعانيها أصل ثابت من أصول الشريعة، وأن الإسلام قد جاء بقواعد عامة وإرشادات كلية وقد أفاد الأوروبيون من هذه القواعد، ومنها "حرية الفكر والقول والعمل داخل حدود شريعة الأمة والبلاد واستقلال الإرادة، وتقييد سلطة الرؤساء الروحانية والسياسية إلى غير ذلك."[56] لكن هذا الجهد التأصيلي لم يمنع الشيخ رضا من معاودة النظر في المسألة ولو بعد حين، فقد عاد ليقول: "لا تقل أيها المسلم إن هذا الحكم (الحكم الدستوري) أصل من أصول ديننا، فنحن قد استفدناه من الكتاب المتين ومن سيرة الخلفاء الراشدين، لا من معاشرة الأوربيين، والوقوف على حال الغربيين. أقول إننا لولا اختلاطنا بالأوروبيين لما تنبهنا من حيث نحن أمة أو أمم إلى هذا الأمر العظيم، وإن كان صريحاً جلياً في القرآن الحكيم."[57] وفي العام نفسه (1906) الذي قدم فيه الشيخ محمد الخضر حسين مساهمته الفكرية في المسألة (الحرية

---

53 العظم، رفيق. **البيان في التمدن**، ص38-39.

54 ولد محمد رشيد رضا في بلدة القلمون، قرب طرابلس الشام، رحل إلى مصر 1315هـ، فلازم الشيخ محمد عبده وتتلمذ عليه، واصدر مجلة "المنار" 1898م، وانتخب رئيساً للمؤتمر السوري العام في الحكومة السورية الفيصلية بدمشق، ثم عاد إلى مصر، وتوفي فيها 1935، تابع تفسير القرآن الكريم الذي بدأه الأستاذ الإمام محمد عبده وسمي تفسير المنار، وله عدد من المؤلفات من أبرزها، تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده، ونداء للجنس اللطيف، والوحي المحمدي، والخلافة، انظر، الزركلي، الإعلام، م6، ص126.

55 رضا، محمد رشيد. "القول الفصل في سعادة الأمة"، **المنار**، م1، ع2، 29 شوال 1315هـ، ص43.

56 رضا، محمد رشيد. "الحياة الملية"، **المنار**، م2، ع20، 12 ربيع الأول 1317هـ، 29 يوليو، تموز 1899م، ص309.

57 رضا، محمد رشيد. "منافع الأوروبيين ومضارهم"، **المنار** م10، ج4، ربيع الآخرة 1325هـ، 11 يونيه (حزيران) 1907م، ص283-284.

في الإسلام) نجد الشيخ رضا يقدم مرافعة هامة في تعرية الاستبداد وفضح المستبدين، الذين "حولوا السلطة من الشورى الشرعية إلى الأثرة الاستبدادية"، منبهاً إلى أن الفساد الأكبر يتمثل في "الحيلولة بين المسلمين وبين هداية القرآن الذي جعل أمر المسلمين شورى بينهم، لا في أيدي أفراد يستبدون فيهم"، ودالاً على طريق الخلاص وهو "مقاومة الظلم والإفساد في الأرض بقوة الأمة."[58] وفي انحياز واضح لحرية الفكر والتعبير نجد الشيخ في العام 1909 يطرح تساؤلاً ثم يجيب عليه، فيقول: "فما هو هذا الأمر الذي هو شرط للارتقاء في كل علم وكل عمل بحيث يلزم من عدمه العدم؟ ألا أنه هو الحرية الشخصية واستقلال الفكر" منادياً بحرية الفكر والكتابة والبحث والطباعة والخطابة "بلا حجر ولا ضغط، لا فرق في ذلك بين المسائل الدينية والاجتماعية والسياسية وغيرها."[59]

ويبرّر هذه الدعوة الواثقة إلى الحرية، بأنه "لا يخاف على دينه من حرية البحث إلا من لا ثقة له بدنية"، مضيفاً أنه "لا يجوز لنا أن ندعي أننا عرفنا الحرية، وأننا نقدرها قدرها إلا إذا كنا نحترم استقلال الفكر؛ فلا نعارض أحداً في إبداء رأيه وإظهار علمه باللسان أو القلم، ولا يمكن أن نخطو خطوة واحدة إلى الأمام بدون هذا."[60]

لكن هذه اللهجة الصادقة في الدفاع عن حرية الرأي والتعبير، في هذه المرحلة، تختفي في مرحلة تالية، لم يخطر ببال الشيخ أ ا ستأتي بمفاهيم جديدة لحرية الرأي والتعبير والحرية الشخصية، فقد شهد موقف الشيخ من هذه القضايا تحولاً هاماً في العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين، ومرد هذا التحول، ما شهدته مصر من موجة من الدعوة إلى الإلحاد والتغريب والانعتاق من كل القيود الدينية والثقافية والاجتماعية والأخلاقية تحت غطاء حرية الرأي والتفكير والتعبير والحرية الشخصية. فقد كانت شدة الهجمة الاستعمارية على العالم العربي والإسلامي، إضافة إلى اشتداد الهجمة العلمانية، في تركيا

---

58 رضا، محمد رشيد. "تطور الأمم وانتقالها من حال إلى حال"، **المنار**، م9 ج2، غرة صفر 1324هـ/26 مارس (آذار) 1906م، ص124.

59 رضا، محمد رشيد. "الحرية واستقلال الفكر"، **المنار**، م12، ج12، 29 صفر 1327هـ/ 22 مارس (آذار) 1909م، ص114.

60 المرجع السابق، 117.

ومصر وغيرهما، تستفزان الخطاب الإسلامي وتلجئانه إلى مزيد من التشدد في النظر إلى هذه الجوانب من الحرية.

فالشيخ رشيد رضا الذي أفتى في العام 1922 في إجابة على سؤال لأحد قراء المنار حول مسألة "ردة المسلم" بقوله: "ليس في القرآن أمر بقتل المرتد، بل فيه ما يدل على عدم قتل المرتدين المسالمين الذين لا يحاربون المسلمين ولا يخرجون عن طاعة الحكومة."[61] هو نفسه الذي سيتصدى بعد أعوام قليلة -لكنها شهدت تحولات هامة- لكتاب علي عبد الرازق "الإسلام وأصول الحكم"، 1925[62]، ولكتاب طه حسين "في الشعر الجاهلي" 1926[63] وقد سانده الشيخ محمد الخضر حسين في هذا التصدي؛ فقدم كتابين في الرد على هذين الكتابين أيضاً. والشيخ رشيد رضا هو نفسه الذي يوقف المنار لمقارعة تيارات العلمانية والتغريب، ولمقاومة نشاطات التبشير والتغرير، بحماس ودأب شديدين. وأصبح ذا حساسية عالية من الدعوة إلى "الحرية" هكذا على إطلاقها، فقد توصل إلى قناعة بأن هذه الدعوة قد استغلت أبشع استغلال في مصر منذ عهد الخديوي إسماعيل، وكانت "سبباً لمفاسد كثيرة ومصالح قليلة". والشيخ يعبر هنا عن خوف الإسلاميين من النتائج السلبية لشيوع الحرية على الأخلاق الفردية والاجتماعية. مستنداً إلى ما ذهب إليه الأستاذ الإمام من أن الحرية في القول والعمل الشخصي والاجتماعي كافية لإصلاح البلاد والنهوض ا لولا فساد الأخلاق.[64] وهذا ما دفع الشيخ رضا إلى مواصلة الكفاح ضد ما أسماه

61 **المنار**، م23، ج3، رجب 1340/ 29 مارس (آذار) 1922م، ص187.

62 رضا، محمد رشيد. "الإسلام وأصول الحكم"، **المنار**، م26، ج3، 30 ذي الحجة 1343هـ/21 يوليو (تموز) 1925م، ص231 وص383. رضا، محمد رشيد. " المسيو علي عبد الرازق ينـزع العمامة ويودعها، ويفتري على الأستاذ الإمام وعلينا"، **المنار**، م27، ج9، 30 جمادى الأولى 1345هـ/ 5 ديسمبر (كانون أول) 1926م، ص715-717.

63 رضا، محمد رشيد. "الدعوة إلى الإلحاد بالتشكيك في الدين، كتاب (في الشعر الجاهلي)"، **المنار**، م27، ج8، 29 ربيع الآخر 1345هـ/ 5 نوفمبر (تشرين ثاني) 1926م، ص619-360.

64 محمد رشيد رضا، "الحرية في مصر"، **المنار** م26، ج7، 29 جمادى الآخرة 1344هـ، 14 يناير (كانون ثاني) 1926، ص553-554.

"فوضى الأقلام، وحرية الإباحة والإلحاد" المسيطرة على كثير من الصحف وتنشر الكتب والقصص، ويقصد بذلك عناصر من "المتفرنجين الإباحيين."[65]

والملاحظ أن الخطاب الإسلامي -في هذه المرحلة- وإن كان ما يزال معافى من النبرة التكفيرية، فإنه كان يشهر سلاح الا ام بالإلحاد في وجه قطاعات واسعة من العلمانيين، استحق بعضهم هذا الا ام بجدارة، بل سعى لنيله، لكن البعض الآخر كان بريئاً منه.

وفي مسألة حرية المرأة "وتحريرها"، نجد الشيخ رشيد رضا قد أبدى عطفاً على دعوة قاسم أمين في كتابه "تحرير المرأة" (1900م)، لكن الشيخ لم يبد الدرجة نفسها من التفهم والتعاطف تجاه كتاب قاسم أمين التالي "المرأة الجديدة" لما لمسه من ميل قاسم أمين للثقافة الغربية.[66] وبقي الشيخ وفياً لما دعا له منذ العام 1899 بوجوب معارضة الدعوة القائمة في الغرب إلى منح المرأة مساواة كاملة، حتى في الحقوق السياسية كالانتخاب والترشيح.[67]

وبعد، فقد هدفت هذه المقدمة الطويلة إلى رسم صورة لخطاب الحرية في الفكر الإسلامي الحديث، في القرن التاسع عشر وفجر القرن العشرين، أي في الفترة السابقة على أول إسهام فكري للشيخ محمد الخضر حسين في مسألة الحرية، في العام 1906م.

وكان من الواضح أن هذه المسألة قد وجدت اهتماماً في الفكر الإسلامي الحديث، إذ أولاها المفكرون والمصلحون الإسلاميون أولوية في مشروعهم الإصلاحي، فهي في نظرهم نقيض الاستبداد أس البلاء، وبالتالي فهي أس هام من أسس التقدم. وجاء الخطاب الإسلامي في كثير من الحالات مركزاً على المضمون والفكرة، دونما انتباه لعدم استخدام

---

[65] رضا، محمد رشيد. "ثورة المرأة الإباحية وخطرها"، **المنار**، م33، ج6، 31 أكتوبر 1933، ص462. وانظر، رضا، محمد رشيد. "الإلحاد والزندقة بمصر"، **المنار**، م29، ج3، 18 يونيو (حزيران) 1928، ص227.

[66] رضا، محمد رشيد. "تقريظ كتاب المرأة الجديدة"، **المنار**، م4، ج1، غرة ذي القعدة 1318هـ/ 20 فبراير (شباط) 1910م، ص26-34.

[67] رضا، محمد رشيد. "أيتها الفتاة"، **المنار**، م2، ج3، 13 ذي القعدة 1316هـ/ 25 مارس(آذار)، 1899م، ص45-46. وانظر، رضا، محمد رشيد. "نداء للجنس اللطيف"، **المنار**، م32، ج9، جمادى الآخرة 1351هـ/ أكتوبر (تشرين أول) 1932م، ص712.

المصطلح (الحرية) تحديداً؛ فنجد رفضاً للاستعمار، وللاستبداد وللحكم الفردي، كما نجد دعوة للشورى وللحكم الدستوري والنيابي، ولحرية الفكر والطباعة والنشر والصحافة، وحديثاً عن المواطنة، والعدالة، والمساواة، على اختلاف درجة وضوح الخطاب لدى هذا المفكر أو ذاك. ومن المثير للانتباه وجود درجة من الوعي على تأصيل شرعي لمفاهيم متعلقة بمسألة الحرية لكنه لم يرق لمستوى الاجتهاد، إلى جانب السعي لتوطين مفاهيم غربية متعلقة بالمسألة في الثقافة العربية الإسلامية، لكننا نلمس حديثاً مستغرباً -بعد هذا كله- يشتم منه رائحة تبرير الاستبداد، بالحديث عن الدور الإصلاحي "للمستبد العادل" أو بالحديث عن عدم أهلية "الرعية" لممارسة الحرية والتمتع ا، أو بإبداء خوف مبالغ فيه على الأخلاق العامة من شيوع الحرية، فالتيار الإسلامي كان رأى بأن معركته الحقيقية هي معركة الهوية، ولذلك فالأولوية لحماية الهوية في مواجهة ما أسماه الإسلاميون "الغزو الاجتماعي."

يتبين لنا بوضوح أن التيار الإصلاحي الإسلامي في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، قد وضع أسساً وقواعد، بني عليها الخطاب الإسلامي المعاصر في مسألة الحرية. وأنجز بعض المهمات الأساسية في هذا الميدان، وقدم إسهاماً معتبراً في الدعوة إلى فكرة الحرية والدفاع عنها، ومنحها مكانة مهمة في مشروعه النهضوي، ومن هنا فليس من الإنصاف الانسياق وراء مقولات مؤرخي الفكر العربي الحديث، حول غياب هم الحرية في الفكر الإسلامي، أو ادعاء البعض بريادته في الدعوة للحرية في الفكر العربي، أو محاولته احتكار الدفاع عنها والانتساب لها كالتيار الليبرالي ومعه التيار اليساري. فالبدايات كانت مع الشيخ الطهطاوي وخير الدين التونسي والأفغاني وعبده، والكواكبي، وكلهم أصحاب مرجعية إسلامية نقية واضحة.

ثانياً: الحرية في فكر الشيخ محمد الخضر حسين

مفهوم الحرية:

الحرية في فكر الشيخ محمد الخضر حسين هي "استقلال الإرادة، والعتق من الاسترقاق"، وهي عنده مرتبطة -كما في النظر الإسلامي عموماً- بمعادلة الحقوق والواجبات، وهي ذات حدود لا تخرج ا عن الحالة الوسط بين "الإفراط" في استخدام

الحقوق، وبين "الحرمان" من استخدامها.[68] ويعتقد الشيخ بأن الحرية مرتبطة بالحقوق الأساسية للإنسان، وهي جزء منها، والدفاع عنها يعد دفاعاً عن الحقوق الأساسية للإنسان، كالدفاع عن الأعراض، والأموال والدين.[69] وهي شرط أساس لتعيش الأمة "عيشة راضية تحت ظل ثابت من الأمن، على قرار مكين من الاطمئنان."[70]

والحرية عنده -كما عند غيره من الإسلاميين- منضبطة غير منفلتة، ومرتبطة بالواجبات، كما هي مرتبطة بالحقوق، وقبل ذلك وبعده مرتبطة بالأخلاق، فلا ينبغي أن تكون وسيلة للتغطية على "سوء الضمير ودناءة الطمع"، كما أ ا لا تعني الامتثال لداعية الهوى.[71] لذلك فقد ظل ينادي بأن "إطلاق التصرف للإنسان يعمل ما يشاء، وتخليه سبيله يعتقد ما سنح له، وعدم ارتباطه في ذلك بالأوضاع الدينية، لمفسدة كبرى تعم الأفراد في أشخاصها والأمم في اجتماعها."[72]

ومن هنا فإنه يدعو -كمن سبقوه من الإسلاميين- إلى تأهيل الأمة تربوياً لتكون جديرة بالحرية، فالتربية -عنده- هي الأساس الذي تقوم عليه قواعد الحرية، ولذلك فمن واجب الحكومة التي تحترم الحرية "أن تسعى جهدها في ذيب أخلاق الأمة وتنوير عقولهم."[73]

محددات وضوابط الحرية:

انسجاماً مع قناعته الجازمة برفض الحرية المطلقة، وبضرورة تأهيل الفرد والأمة لبلوغ مرحلة الجدارة لاستحقاق الحرية، فإنه يقدم جملة قواعد وضوابط لهذا الأمر. من هذه القواعد معرفة الإنسان "ما له وما عليه" أي العلم بالحقوق والواجبات، فهذا شرط

---

68 حسين، محمد الخضر. **الحرية في الإسلامي**، القاهرة: دار الاعتصام، 1982، ص16.

69 المرجع السابق، ص9-10.

70 المرجع السابق، ص16.

71 المرجع السابق، ص13-18.

72 حسين، محمد الخضر. **السعادة العظمى**، جمعة وحققه علي الرضا التونسي، د.ن، 1973، ص85

73 حسين، محمد الخضر. **الحرية في الإسلام**، ص17.

لممارسة الحرية، اعتقاداً منه بأن "من يجهل حقوق الهيئة الاجتماعية ونواميسها" يمكن الحجر عليه، وتقييده عن التصرف حسب إرادته واختياره إلى أن يعرف ما يجهل.

وهذا الضابط يقرر أمراً غاية في الخطورة وهو انتفاء المساواة في الحق بالحرية، وجعلها حكراً على من يعرفون "الحقوق والواجبات"، وحرمان لمن يجهلو ا وبالتالي فهو يطالب بحرية "الخاصة" فقط، ويطالب بمنح الفئات المتعلمة حريا ا، أما "العامة" فلا حريات لهم، إذ يقول صراحة "إن الحرية مقصورة على علماء الأمة العارفين بواجبا ا، إذ للأميين منها مخلص فسيح وهو باب الاستفتاء والاسترشاد"، مستشهداً بالآية الكريمة ﴿فَاسأَلُواْ أَهلَ الذكْرِ إِن كُنتم لاَ تَعلَمونَ﴾ (النحل: 43).[74]

وهذا تكريس للاستبداد فات الشيخ التنبه له، فإن القول بحق العلماء فقط بالحرية، يحرم عموم الأمة من فرصها في الانعتاق من الظلم والاستبداد والقهر، كما يحرمها حقاً فطرياً شرعه الله تعالى لها. ومن هنا فلا يكون الشيخ معنياً بقضايا هامة، كاعتبار الأمة مصدراً للسلطات، وكالرأي العام، والحريات العامة.

ومن القواعد المحددة والضابطة للحرية حسن الخلق، فمن يستحق التمتع بالحرية هو من لديه "شرف نفس يزكي طويتها ويطهر نواياها من قصد الاعتداء على ما ليس يحق لها."[75] ومنها أيضاً الالتزام بالقانون، فالشيخ يرى أن الحرية تعطى لمن يتوفر لديه "إذعان يدخل به تحت نظر القوانين المقامة على قواعد الإنصاف ويستنـزله ريثما تحرر ذمته من المطالب التي توجه إليه باستحقاقها"[76]، أي للشخص الذي يذعن للقانون العام، ويلتزم بالواجبات الموكولة له بحسب القانون، وعلى قاعدة الإنصاف.

ومن القواعد أيضاً القدرة على مقاومة الباطل، فمن يطلب الحرية ويستحق التمتع ا هو من لديه "عزة جانب وشهامة خاطر يشق ا عصا الطاعة للباطل ويدمغ ا في قوة من يسوم عنقه بسوء الضيم والاضطهاد."[77]

---

74 المرجع السابق، ص6.

75 المرجع السابق، ص17.

76 المرجع السابق.

77 المرجع السابق.

والشيخ هنا يشير إلى قضية غاية في الأهمية وهي أن الحرية تطلب ولا تعطى، وأن من يستحقها يجب أن يكون قادراً على انتزاعها ابتداء، ثم أن يكون قادراً على حمايتها والدفاع عنها وصو ا.

الحريات السياسية:

أكد الشيخ أن الحرية في الإسلام تقوم على قاعدتين عظيمتين هما المشورة والمساواة، بالمشورة تتميز الحقوق وبالمساواة ينتظم إجراؤها ويطرد نفاذها."[78] فمبدأ "المشورة" يقرر الحقوق، ومبدأ "المساواة" يضمن الالتزام والتنفيذ.

ويهتم الشيخ بشرح هاتين القاعدتين (المبدأين) اللازمتين لضمان الحرية في الدولة الإسلامية. ففيما يتعلق بقاعدة المشورة يعتقد الشيخ بأن الرسول ﷺ لم ينفرد بتصريف "سلطة التنفيذ" بل كان "يطرحها على بساط المحاورة ويجاو م (الصحابة) على وجه الاستشارة"، فالرسول ﷺأذن له "بالاستشارة وهو غني عنها بما يأتيه من وحي السماء تطييباً لنفوس أصحابه وتقريراً لسنة المشورة للأمة من بعده."[79] مشيراً إلى الآية الكريمة ﴿وَشَاوِرهم ِفي الأَمِر.﴾ (آل عمران: 159) ويربط الشيخ "المشورة" ب "الحكم النيابي" عاداً الأمر بالمشورة إيماء إلى الحكم النيابي[80] مستشهداً بالآية الكريمة ﴿وَلْتكُن منكُم أُمةٌ َيدعونَ ِإلَى الْخَيرِ وَيأْمرونَ ِبالْمَعروفِ وَيَنهَونَ عَنِ الْمنكَرِ وَأُولَِئكَ هم الْمفْلِحونَ ﴾(آل عمران: 104).

وهو يتفق مع مجمل الخطاب الإسلامي الذي يساوي بين الشورى والحكم النيابي المستحدث في الغرب، ويؤمن بأن الحكومة الإسلامية كانت في مبتدأها حكومة شورية لكن بني مروان انقلبوا على الشورى، كما يتفق مع مجمل الخطاب الإسلامي الداعي إلى الاستفادة من تجارب الأمم في ممارسة الشورى والحكم النيابي؛ فيقول: "ومنذ شعرت

---

[78] المرجع السابق، ص18.

[79] المرجع السابق، ص21.

[80] المرجع السابق، ص22.

الأمم الآخذة بمذاهب الحرية بأنه (الحكم النيابي) الضربة القاضية على السلطة الشخصية طفقوا يهرعون إلى إقامة حكوماتهم على قاعدته المتينة."[81]

والشيخ محمد الخضر حسين يعتقد بأن تفعيل مبدأ "المشورة" لا يكون بمجرد "المشاركة في الرأي وحده، ولا سيما رأي من لا يطاع" فإن هذا غير كاف برأيه لقطع دابر الاستبداد، وإنما إذا أريد للمشورة أن تحقق المرجو منها أي "قطع دابر الاستبداد" فإنها يجب أن تقوم على "قصد الحنان والرأفة بالرعية"، أي أن تكون الفلسفة التي تقف خلف تطبيقها مستندة إلى رغبة حقيقية في إصلاح أحوال الرعية (الأمة).[82] وهذا يتطلب إشاعة لأجواء الثقة بين الحاكم والمحكوم، بعيداً عن الشك والريبة والتربص، فالبيئة المثالية للتخلص من الاستبداد هي التي تكفل رأفة السلطة بالأمة.

وبقي الشيخ وفياً للشورى، فهي -عنده- "طريق الوصول إلى الحكم العادل، وطريق تدبير الأمور على نهج السداد"[83] وتعود على الأمة بفوائد كثيرة من أبرزها "تخليص الحق من احتمالات الآراء"[84] كما أنها تساعد في "استطلاع أفكار الرجال ومعرفة مقاديرها، فإن الرأي يمثل لك عقل صاحبه"[85] أي أنها تساعد في الكشف عن الكفاءات والمواهب والطاقات الكامنة في الأمة وتفتح الطريق أمام الإفادة منها.

واهتم الشيخ بمحاربة الاستبداد، لاعتقاده بأن الأمة المصابة بالاستبداد مؤهلة للتراجع والتأخر والانحطاط بل والفناء. ومخاطر الاستبداد تصيب أخلاق الأمة والفرد في مقتل، فالاستبداد "يطبع نفوس الرعية على الرهبة والجبن، ويميت ما في قلوبها من البأس والبسالة"، وهو يشل قدرات الأمة والفرد.[86] أما الحرية فإنها "تؤسس النفوس على مبادئ العزة والشهامة، فإذا نظّمت الحكومة منهم جنداً استماتوا تحت رايتها مدافعة، ولا يرون القتل سبة، إذا ما رآه الناكسون رؤوسهم تحت راية الاستبداد."[87] ويذهب إلى القول بأن

---

81 المرجع السابق.

82 المرجع السابق، ص25.

83 حسين، محمد الخضر. **رسائل الإصلاح**، القاهرة: مكتبة القدس، 1358هـ/ 1939م، ج3، ص4.

84 حسين، محمد الخضر. **الحرية في الإسلام**، ص25.

85 المرجع السابق، ص26.

86 المرجع السابق، ص71.

87 المرجع السابق، ص73.

"الأرض التي اندرست فيها أطلال الحرية إنما تأوي الضعفاء والسفلة، ولا تنبت العظماء من الرجال إلا في القليل... فلا جرم أن تتألف أعضاء الحكومة وأعوا ا من أناس يخادعو ا ولا يبذلون لها النصيحة في أعمالهم، وآخرين مقرنين بأصفاد الجهالة يدبرون أمورها على حد ما تدركه أبصارهم، وهذا هو السبب الوحيد لسقوط الأمة.[88] وفي المقابل فإن دولة الحرية واقعها مختلف إذ أن "دوائر الحكومة مشحونة برجال يعرفون وجوه مصالحها الحقيقية، ولا يتحرفون عن طريق سياستها العادلة".[89] والاستبداد خطر على الإبداع، في حين أن الحرية تحفز الإبداع الأدبي والفكري المفيد المثمر.[90] وفي دولة الاستبداد تصبح الحقوق منحة لا تنال إلا بالاستعطاف والاستجداء، أما في دولة الحرية فإ ا تؤخذ بصفة الاستحقاق.[91]

والشيخ يتساءل -في وقت لاحق- عن منشأ الاستبداد، فيرده إلى علتين هما: أهواء الحاكم وجهل الأمة وتخاذلها "بحيث لا يتحد زعماؤها على تقويمه بالتي هي أحكم وأقطع لدابر الاستبداد."[92]

وكان الشيخ من بداية اهتمامه بمسألة الحرية قد سعى إلى تأصيل إسلامي لمسألة معارضة السلطة الحاكمة، مستنداً إلى قول أبي بكر في خطبته "أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم." مستنتجاً أن هذا قد "فتح في وجوه الرعية فُرجاً يرددون منها أنفاس الحرية مع أولي الأمر، وأمر بالإنكار والمعارضة عندما تنحرف تلك السلطة عن مركزها يميناً أو شمالاً.. وجعل بيدهم عزل الأمير وتركه غير مأسوف عليه إن لم يقوم اعوجاجه، ويرجع سلطته إلى دائر ا المرسومة لها شرعاً."[93]

---

[88] المرجع السابق، ص71.

[89] المرجع السابق، ص72.

[90] المرجع السابق، ص72-73.

[91] المرجع السابق، ص74.

[92] حسين، محمد الخضر. **نقضُ كتاب الإسلام وأصول الحكم**، القاهرة: المطبعة السلفية ومكتبتها، 1344هـ/1925م، ص65.

[93] حسين، محمد الخضر. **الحرية في الإسلام**، ص29.

والقاعدة الثانية للحرية في الإسلام هي: قاعدة المساواة، فالبشر متماثلون في الفطرة، متكافئون في الحرية عند الولادة، لكن تصاريف الزمن وظروف الحياة تفرق بينهم، وتطيح ـذا التماثل والتكافؤ، وأن "دخولهم في ملاحم الحياة الاجتماعية ينـزع عنهم لباس التماثل والتساوي ويرفع بعضهم فوق بعض درجات."[94]

وهكذا فالأصل هو المساواة بين البشر في الحقوق والواجبات، واستحقاق الحرية، ولذلك فإن "الإسلامية" قد "وضعت تكاليفها على شكل التكافؤ وأديرت سياستها على قطب المساواة"[95]، فالتكافؤ يكون في التكاليف الشرعية، والمساواة في السياسة، أما التمايز فيكون في التقوى فقط.[96]

لكن الشيخ كان قد تقبل فكرة التمايز في استحقاق الحرية على أساس درجة المعرفة والعلم، فجعلها من حق "علماء الأمة" وحرم منها "الأميين" فهي للخاصة وليست للعامة!؟

وشيخنا عندما تحدث عن المساواة لم يلتفت إلى المسألة الاجتماعية، كما أن لم يعن بتوضيح كيف عالجت "الإسلامية" ما تفرزه ملاحم الحياة الاجتماعية من خلل في معادلتي المساواة والتماثل، وكيف تعمل على سد الخلل الناجم عن ارتفاع بعضهم فوق بعض درجات في السلم الاجتماعي.

الحريات الاقتصادية:

يتحدث الشيخ عن الحريات الاقتصادية تحت مسمى "الحرية في الأموال"، ويعرفها بناءً على ذلك بأ ا "إطلاق التصرف في الكسب والتمتع ا على الطريق الوسط دون أن تلم ا فاجعة اغتصاب أو تتخطفها خائنة كيد واحتيال."[97]

[94] المرجع السابق، ص27.

[95] المرجع السابق.

[96] المرجع السابق، ص28.

[97] المرجع السابق، ص31.

ويعرض لمسألة الحريات الاقتصادية تحت مسائل ثلاث: المسألة الأولى هي اكتساب الأموال؛ إذ يؤكد بأنه لا حرية مطلقة في اكتسا ا، فقد "حتمت الإسلامية السعي خلف اكتسا ا، وأذنت في الاسترزاق بكل عمل لا يتبع صاحبه بأذى ولا يلحق بغيره ضرراً."[98] فالشريعة -عنده- لا ترى حرجاً "في جمع الدنيا من الوجوه المباحة ما لم يكن صاحبها عن الواجبات في شغل شاغل."[99] وأ ا قد حددت "الطريق الوسط" في هذه المسألة.[100]

والمسألة الثانية هي التمتع بالأموال، حيث يؤكد هنا على الحالة الوسط بين الإفراط والتفريط، إذ أن الإسلام "أذن في الاستمتاع ا وترويح الخاطر بنعيمها على شريطة الاقتصاد."[101] فالشارع أمر بالاقتصاد في الاستمتاع، وعلى قاعدة الاقتصاد هذه يأتي الأمر بالحجر على الصبي ومن لا يحسن التصرف في ماله.[102] ويشير في هذا الصدد إلى ما فرضه الشرع من تحريم بعض الطعام والشراب مما يؤكد الحرية المقيدة في الاستمتاع بالأموال. وهو ينبه إلى أن الإسلام الذي يرفض الإفراط بالمتعة، هو نفسه الذي ى عن التفريط، عندما حرم الرهبانية.[103]

أما المسألة الثالثة فهي الاعتداء على الأموال (جرائم الأموال)، وفيها أكد بأنه لا حرية في الاعتداء على الأموال العامة والخاصة، وأن الشريعة قد اهتمت بوضع ضوابط وأحكام تحمي الأموال من الاعتداء عليها، ومن اختلاسها واغتصا ا، كما حرمت الرشوة والربا وشرعت العقوبات في الجنايات المالية.[104]

من الواضح أن الشيخ لم يقدم رؤية شاملة للجانب الاقتصادي في مسألة الحرية، ولم يكن الشيخ معنياً بالوقوف عند الصورة العامة للنظام الاقتصادي في الإسلام، هل هو نظام

---

98 المرجع السابق.
99 المرجع السابق، ص32.
100 المرجع السابق، ص34.
101 المرجع السابق، ص37.
102 المرجع السابق.
103 المرجع السابق، ص41.
104 المرجع السابق، ص43.

اقتصادي حر؟ أم نظام اقتصادي موجه؟ ولم يعنَ الشيخ بتوضيح موقف الإسلام من النظريات الاقتصادية الغربية كالرأسمالية والاشتراكية. مع أن جيل الرواد كالطهطاوي والأفغاني وعبده والكواكبي قد تصدوا لهذه القضايا بشكل أو بآخر.

الحريات الاجتماعية:

يكتب الشيخ حول ما يمكن تسميته بالحريات الاجتماعية تحت عدد من العناوين منها:"الحرية في الأعراض": ويقصد الشيخ إلى القول بأنه لا حرية في التهجم على أعراض الآخرين والنيل منها فعلاً وقولاً، وأن الدين قد حرم الاعتداء على الأعراض، وجعل عقوبات للجرائم الواقعة في هذا الباب "إن عرض الإنسان كدمه ولحمه وهو من باب القياس الظاهر، لأن عرض المرء أشرف من بدنه، فإذا قبح من العاقل أكل لحوم الناس لم يحسن منه قرض أعراضهم بالطريق الأولى."[105] والغريب أن الشيخ يربط هذا بالحريات الصحفية، إذ يقول "وما يسلكه أهل الصحافة في أرباب الولايات من تتبع مناكرهم وعرض مظالمهم على أنظار الحكومة لا يخرج عن هذا القبيل ولكن على شريطة التجرد عن الأغراض الشخصية، والتحقق من صحة ذلك بإسناده إلى حجة قوية، مع اللطف في العبارة، وصنيعهم على هذا الشرط يد شاملة يطوقون ا جيد الأمة ويدينون ا الحكومة العادلة."[106]

فحرية الصحافة في نظره في نقد ولاة الأمور، لا يعد طعناً في الأعراض، إذا ما توافرت فيه شروط، التجرد، والتثبت، واللطف، وهذا النقد -في رأيه- خدمة جليلة للأمة وللحكومة العادلة. وهذا تحبيذ منه للحرية المنضبطة للصحافة.

وينطلق الشيخ إلى الحديث في موضوع متصل تحت عنوان الحرية في الدماء؛ قاصداً أن لا حرية في الاعتداء على الأرواح والدماء، وينبه إلى خطورة شيوع العدوان على الأرواح

---

105 المرجع السابق، ص53-54، ص55-58.

106 المرجع السابق، ص55.

والدماء داخل ا تمع، ولذلك كان القصاص في الدماء، والعقوبات في الجنايات الواقعة على الأرواح والدماء.[107]

وكذلك الأمر فيما يتعلق بالحرية في الدين: حيث يؤكد احترام الإسلام لحرية المعتقد الديني، "فقد قرر الإسلام في معاملة الأمم التي يضمها تحت حمايته حقوقاً تضمن لهم الحرية في ديانتهم والفسحة في إجراء أحكامهم بينهم وإقامة شعائرها بإرادة مستقلة" وهذا دليل على شكل من أشكال "السياسة العالية وباب من أبواب العدالة يدخلون من قبله إلى أكناف الحرية."[108]

ومن مؤشرات احترام الإسلام للعقائد الأخرى واتباعها، والانفتاح على الآخر، أنه سمح للمسلم بالزواج بالكتابية، وصونه واحترامه لمعتقدات الزوجة الكتابية وضمان استمرارها على دينها والتمسك بعقائدها وعدم الانتقاص من حقوقها فتعامل على قدم المساواة مع الزوجة المسلمة.[109] كما أنه منح غير المسلمين حق "التأمين" أي الأمان، الذي لا سبيل لنقضه أو الإخلال بشروطه"، وأمر بالإحسان إليهم والرفق بضعيفهم وسد خلة فقيرهم ولين القول لهم.. وحرم الاعتداء عليهم".

وأوجب على المسلمين الدفاع عنهم والتصدي لمن يعتدي عليهم، كما أباح "للمسلم أن يهب جانباً من ماله أو يوقفه أو يوصي به لبعض أهل الذمة." وهذا يؤكد حرية العقيدة التي كفلها الإسلام، كما يؤكد رفض الإسلام للتعصب للباطل ضد ديانة أخرى.[110]

والشيخ يعالج مسألة غير المسلمين في ا تمع الإسلامي، من زاوية احترام الإسلام للعقائد الأخرى لكن الشيخ لم يهتم بتفصيل الحقوق والواجبات الممنوحة لغير المسلمين في ا تمع الإسلامي، ولم يكن متوقعاً -بطبيعة الحال- أن يلتفت لقضية "المواطنة".

---

[107] المرجع السابق، ص59-60.

[108] المرجع السابق، ص63.

[109] المرجع السابق، ص64.

[110] المرجع السابق، ص64-65.

وفي مجال حرية العقيدة، يؤكد الشيخ أن الإسلام بمقدار تسامحه مع غير المسلمين، شدد "العقوبة على من ارتد عن الدين" وأوصل العقوبة بعد الاستتابة إلى الموت، وعلّل ذلك "بالخوف من تفرق الوحدة واختلال النظام" والإساءة لصورة الدين وتشويهه والصد عنه.[111] وهذا يعني رفضه لحرية الفكر والتعددية الفكرية والحزبية في المجتمع الإسلامي إن تضمنت أفكاراً مخالفة للإسلام، قد تخرج المسلم من دينه، فيتوجب بذلك حد الردة. والشيخ لم يعالج القضية برؤية جديدة كما عالجها في موعد لاحق الشيخ محمد رشيد رضا 1922م في فتواه المشار إليها سابقاً.

الخاتمة:

أبدى التيار الإسلامي حرصاً -مبرراً- على التميز في التعامل مع مفهوم الحرية، وتقديم فهم نابع من الخصوصية الإسلامية، للحرية المقيدة بالشرع، والمنضبطة بالمصلحة العامة، بعيداً عن الانبهار بالمفهوم الغربي، وفي الوقت نفسه الانسجام مع ثوابت المرجعية الفكرية والعقائدية.

لكن لجوء الخطاب الإسلامي للتصالح مع الواقع الخاضع للمؤثرات الغربية، جعله يبدو غير قادر على التكيف مع المفاهيم العصرية المطروحة في مسألة الحريات، وفي كثير من الأحيان يبدو مشوباً بالالتباس والافتقاد للرؤية الفلسفية الشاملة النابعة من جوهر الدين، ومقاصد الشرع، وقد جاء موقف الشيخ محمد الخضر حسين في قضية المفهوم منسجماً مع مجمل الخطاب الإسلامي السائد.

وجاء الخطاب الإسلامي مفعماً بالدعوة إلى حرية الأمة، وتخليصها من قيود الاستعمار والاستبداد، فالجهود والطاقات ينبغي أن تتجه لتحقيق حرية الأمة أولاً، ثم حرية الأفراد والجماعات. وبدا الخطاب الإسلامي، مهتماً بالتأصيل الإسلامي لبعض المفاهيم الغربية؛ كالدستور والحكم الدستوري والحكم النيابي، والفصل بين السلطات، والأمة مصدر السلطات وغيرها، لكنه أبدى عجزاً عن التنظير لفكرة الشورى، ولم يحسم موقفه تجاه آليات تطبيقها، ودور الأمة في العملية السياسية، ولم يقدم الخطاب الإسلامي مفاهيم

[111] المرجع السابق، ص65-66.

واضحة حول السلطات الثلاث، والعلاقة بينها، وحول دور ا الس النيابية. وبقي التيار الإسلامي مستعداً لتقبل الاستبداد وتبريره وتحت مسميات مختلفة.

ولا نلمس وعياً على فكرة الأحزاب في هذه المرحلة، كما لا نلمس تنظيراً لفكرة التعددية الفكرية، وحدود تقبل الآخر الفكري والديني.

والشيخ محمد الخضر حسين لا يخرج على مجمل هذا الخطاب، لكن يلاحظ أنه قد امتد به العمر إلى عام 1958، فكان من المتوقع أن يقدم إضافات جديدة تدفع بالخطاب الإسلامي نحو مزيد من التجديد والاجتهاد. لكن –للأسف- فإن العطاء الفكري للشيخ في مسألة الحرية قد توقف عند هذا المستوى ولم يتعداه، كما تكشف عن ذلك دراسة أعماله الفكرية المنشورة.

لم يبلور الإسلاميون نظرية اقتصادية إسلامية، وكان الهم الاقتصادي قابعاً في هوامش خطا م الإصلاحي، وانشغلوا بالتوفيق بين الإسلام والليبرالية تارة، وبين الإسلام والاشتراكية تارة أخرى، وبالحديث عن ليبرالية الإسلام حيناً، وعن اشتراكيته حيناً آخر. ولم يظهر الشيخ محمد الخضر حسين وعياً على التيارات الاقتصادية السائدة آنذاك، وانشغل الشيخ ومعه الكثيرون بالبحث في تفاصيل فقه المعاملات، وبالشكل التقليدي الذي عرفته كتب الفقه منذ القرن الثالث الهجري.

قدم الشيخ محمد الخضر حسين خطاباً جزئياً في الجانب الاجتماعي للحرية، ولم نلمس وعياً على الحرية الشخصية، وحرية المرأة، وحقوقها، ومكانتها ودورها، كما لم نلمس اهتماماً بمسألة العدالة الاجتماعية؟ وهناك خطاب تقليدي في حقوق غير المسلمين في ا تمع الإسلامي، وكذلك في مسألة حرية العقيدة، والتعامل مع المرتد. ولا نجد اهتماماً بمسألة هامة كالرق! وهناك إصرار على ربط الحريات بالأخلاق، مما عزز فكرة "الخوف من الحرية" في الخطاب الإسلامي خوفاً وحرصاً على الأخلاق العامة للمجتمع، والسلام الاجتماعي العام.

ولا بد من الاعتراف بأن هذه الصورة للخطاب الإسلامي في مسألة الحرية، شهدت كثيراً من التغيير، والتطوير، بجهود فكرية مقّدرة قدمها جيل تالٍ من المفكرين، يستحقون

التنويه بجهودهم، وتتطلب تجربتهم وعطاؤهم الفكري في هذه المسألة دراسة منفردة، فقد قدم هؤلاء إضافات نوعية للخطاب الإسلامي المعاصر في المسألة، في النصف الثاني من القرن العشرين ولا يزالون يقدمون.

وفي كل الأحوال، فإنه لا مفر من الاعتراف بحاجة أكيدة إلى تجذير خطاب الحرية والدفاع عن حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر، وتعزيز ثقافة الحرية في الأوساط الإسلامية، ولا ضير من اختصار كل القضايا، والدفاع عن كل الحقوق تحت مسمى الحرية!

مفهوم الحرية في الغرب بين النظرية والممارسة

لؤي صافي*

مقدمة:

الحرية مفهوم من المفاهيم الكبرى التي تحكم وعي الإنسان فتحرك مشاعره وتوجه فعله، مثل مفاهيم الحياة والموت والأمل. وهي لذلك من المفاهيم التي يصعب تحديدها تحديداً جامعاً مانعاً، نظراً لتأثرها بالخبرة الاجتماعية وارتباط معانيها بجملة من المفاهيم المساوقة. وسيتبين لنا خلال استعراضنا للمعاني المرتبطة بالحرية الطبيعة إشكالية هذا المفهوم، وضرورة تحليل دلالاته المختلفة باعتماد منظومة من المفاهيم المكملة لمعانيه والمحددة لمفهومه الدلالي، وفي مقدمتها مفاهيم المسؤولية والنظام والهيمنة.

تحاول هذه العجالة إظهار إشكالية الحرية في الفكر الغربي الحداثي، وبيان أن الفكر الحداثي قدم لنا مفهومين متقابلين -لا مفهوماً واحداً- للحرية: المفهوم البريطاني الذي يرى أنّ الحرية تفلّت من القيود الاجتماعية، والمفهوم القاري continental الذي يؤكد على أنّ الحرية ناجمة عن التزام الفرد والمجتمع بالواجب. كذلك يسعى البحث إلى ربط تطور مفهوم الحرية بالسياق التاريخي للمجتمع الغربي، وإبراز أهمية توظيف النموذج العلمي المرتبط بآلية "المطالبة" وعدم الاكتفاء بالتحليل النظري لظاهرة الحرية. وينتهي إلى بيان أهمية دراسة النموذج العملي لفهم المفارقة بين التأكيد النظري على استحقاق الإنسان للحرية ونزوع الديمقراطيات الغربية إلى الهيمنة الخارجية.

وتتحدد عملية تطوير المفهوم بتجريده عن سياقه الزماني والمكاني، أي عن السياق الثقافي والتاريخي المواكب. هذا التجريد عنصر أساسي في عملية فهم التجربة الإنسانية، وشرط أولي لتحويل الظاهرة المعيشة إلى فكرة متداولة وخطاب معرفي. وكما نعلم جميعاً

---

* دكتوراه في العلوم السياسية، رئيس جمعية علماء الاجتماعيات المسلمين في الولايات المتحدة الأمريكية وكندا.

فإنّ عملية التجريد هذه تتم عبر تخليص المفهوم من خصوصياته الزمانية والمكانية وإعطائه سمة إنسانية عامة تتجاوز التجربة الخاصة للأفراد والجماعات التي تشكل تجربتهم القاعدة التي ينطلق منها المفكر أو الباحث في عملية التجديد، أي أنّ التجريد يتم دائماً من حالة مشخصة، عبر عملية الاستقراء، لتحديد العناصر الكلية المشتركة في التجربة أو الخبرة المرصودة. وهنا تكمن المفارقة، فعملية التجريد الهادفة إلى تحديد المفهوم الكلي الذي يتجاوز الخصوصيات الزمانية والمكانية تنطلق دائماً من تجربة محدودة في الزمان والمكان، وتعتمد أفراداً وجماعات لا تتطابق أحوالها وظروفها تطابقاً كاملاً مع ظروف وأحوال الجميع.

إظهار المفارقة المشار إليها آنفاً لا يهدف بطبيعة الحال إلى التشكيك بأهمية التجريد، أو التقليل من أهمية الجهود الفكرية الرامية إلى البحث عن الكليات في التجارب الإنسانية، بل ترمي إلى التنويه بضرورة التعامل مع عمليات التجريد والإشارات الكلية، في الخطاب الفكري والبحث الاجتماعي المعرفي، على أ ا تجريدات وكليات غير ائية، وبالتالي التنبيه إلى عناصر الاختلاف والتطابق بين الخصوصيات التاريخية المساوقة لتطوير المفهوم المعتمد وخصوصيات التجربة التاريخية الراهنة. بعبارة مكافئة نقول بأن المفارقة المذكورة تؤكد حيوية التجربة الإنسانية وضرورة تجديد الفكر والخطاب لاستيعاب الخصوصيات الراهنة ومحاذير التعامل مع المعرفة المستقاة من التجارب الإنسانية السابقة، أو تجارب ا تمعات السياسية المغايرة على أ ا معرفة ناجزة وصالحة لكل زمان ومكان.

أولاً: إشكالية الحرية والخصوصيات التاريخية

إن مقارنة سريعة لموقع مفهوم الحرية في الأدبيات الحداثية تظهر لنا أنّ هذا المفهوم يحتل مركز الصدارة في الفكر الغربي الحديث، وأنّ المفاهيم المعيارية الأخرى لا تكاد تضاهيه أو تزاحمه. بل نجد أنّ معظم المفاهيم المعيارية الأخرى مثل مفاهيم العدل والمساواة تستمد شرعيتها ومصداقيتها بالإشارة إليه. كذلك تظهر لنا المقارنة أنّ الحرية في الفكر الحداثي إشكالية سياسية، أو لنقل إ ا الإشكالية السياسية التي استهلكت ولا تزال الجهد الفكري الأعظم.

عودة سريعة إلى الوراء تظهر لنا أنّ الإشكالية السياسية الأساسية التي واجهها الفكر الإغريقي هي إشكالية العدل. فكتابات الفلاسفة الإغريق تشدد على مفهوم العدل باعتباره مفهوماً مفتاحياً في الحياة السياسية والأخلاقية. لذلك نجد أفلاطون، مؤسس الفلسفة العقلانية التي انبنت عليها الفلسفة الحديثة، يعطي العدل الأولوية المعيارية في النظام السياسي والأخلاقي الذي كرس جهده لتحديد معالمه. ولا نكاد نجد لمفهوم الحرية أثراً في منظومته الأخلاقية والسياسية. فا تمع السياسي الفاضل هو ا تمع السياسي العادل. ويتحقق العدل في ا تمع من خلال تكامل جهود أفراده، وقيام كل فرد بالوظيفة الاجتماعية التي تتناسب مع مهاراته واستعداداته النفسية والجسدية.[1] ومن هنا اعتبر أفلاطون أن التوازن والاعتدال السلوكي في الفرد، والتكامل الوظيفي والانضباط في استخدام الموارد المتاحة على مستوى ا تمع السياسي، القاعدة الأساسية لتحقيق مجتمع سياسي عادل. كذلك ربط أرسطو من بعده ا تمع السياسي النموذجي بغياب التباين الاقتصادي بين فئات ا تمع، وانتماء الكثرة الغالبة من أبناء ا تمع إلى طبقة متوسطة، تمارس نشاطها الاجتماعي بعيداً عن حالة الفقر المدقع أو الثراء الفاحش. فالاعتدال الاجتماعي المبني على تقارب الموارد والإمكانيات، والاعتدال النفسي المتمثل بانضباط الفرد بمجموعة من القيم تحول دون تطرفه السلوكي، شرطان أساسيان عند أرسطو لتحقيق مجتمع عادل.[2]

استبعاد الفلاسفة الإغريق لمفهوم الحرية من منظومتهم المعيارية لم يكن نتيجة جهل بالدلالات السياسية والاجتماعية لهذا المفهوم، بل نجم في تقديرنا عن المعطيات العملية لتطبيق مفهوم الحرية في ا تمع الإغريقي التاريخي. فقد واكب بروز المدرسة الفلسفية العقلانية في التاريخ الإغريقي مرحلة التحول الديمقراطي الذي شدد على ربط العدالة القانونية باختيار الأغلبية من جهة، والذي واكب فترة اتسمت بالتفلت من الضوابط الأخلاقية، استخدم خلالها مفهوم الحرية كذريعة لتبرير التجاوزات السلوكية. يكتب أرسطو واصفاً مفهوم الحرية عند الديمقراطيين الإغريق قائلاً: "يدعو الديمقراطيون إلى إقامة

1 Plato, *The Republic*, NY: Penguin Books, 1987, p.218-223.

2 Aristotle. *Politics*, in William Bernstein, Great Political Thinker, NY: Holt, Rinehart, and Winston, 1969, p 111-106.

الدولة على أساس أن إرادة الأغلبية هي العليا، ويؤكدون أن الحرية تقتضي أن يعيش كل فرد كما يشاء، بدعوى أن تقييد حرية الإنسان علامة من علامات العبودية."[3] ومن هنا اعتبر الفلاسفة الإغريق أنّ الحرية انفلات يتناقض مع الحياة الأخلاقية المبنية على الالتزام.

بالمثل، لم تتحول الحرية إلى مبدأ سياسي أو أخلاقي في الحضارة الإسلامية. الإشكالية السياسية التي واجهها المجتمع الإسلامي هي إشكالية تحقيق النظام السياسي وتجاوز الفوضى السياسية والتشرذم القبلي، وهي لذلك عكس الإشكالية التي واجهها الفكر الغربي الحديث في جهده لتجاوز الاستبداد الإقطاعي والملكي إبان بروز الدولة الديمقراطية الحديثة في أوربا. لذلك نجد الأدبيات السياسية في التاريخ الإسلامي تركز على مفاهيم الطاعة والانقياد إلى الشريعة بل نجدها تبرر إمارة المتغلب إذا رافقها عمل بأحكام الشريعة.[4]

لم تتحول مسألة الحرية إلى إشكالية سياسية لدى تحول السلطة السياسية من الخلافة إلى الملك، واستبداد البيت الأموي ثم العباسي بالملك. بل نجد أنّ الحرية برزت باعتبارها إشكالية أخلاقية وتصورية، تركزت حول مسائل الجبر والاختيار المشهورة في الأبحاث الكلامية. ويعود ذلك في تقديرنا إلى أنّ التحدي الأساسي الذي واجهه المجتمع الإسلامي التاريخي لم يكن يوماً تحدياً مرتبطاً بدولة مركزية تقيد حرية الفرد من جوانبها المختلفة، كما هو حال الدولة الحديثة، بل تعلقت مشكلة الحرية في تأثير الفرد بالحياة الاجتماعية وأساليب الحياة التي روجت لها ونافحت عنها القوى الاجتماعية والفرق الدينية المختلفة. لذلك طرح سؤال الحرية في سياق التسيير والتخيير: هل الإنسان مسير أم مخير؟ أو بتعبير مكافئ: هل الفرد مسؤول عن خياراته المرتبطة بالتقاليد وأساليب الحياة السائدة، وهل هو مطالب بالتصدي للانحرافات والقيام بمهمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟

---

3 المصدر السابق، ص 102.

4 الغزالي، أبو حامد. **الرسالة المستنصرية**، تحقيق عبد الرحمن بدوي، القاهرة: الدار القومية، د.ت.، ص 176، والماوردي، علي بن محمد. **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، القاهرة: دار الفكر، 1983م، ص12.

ثانياً: الحرية تحرير للفرد من القيود الاجتماعية

لعل أولى الكتابات الغربية التي حاولت إظهار إشكالية الحرية في سياقها الحديث تلك التي قدمها توماس هوبز البريطاني. يعرف هوبز الحرية قائلاً: "الحرية بمفهومها الصحيح هي غياب القيود الخارجية التي تحول بين الإنسان وفعل ما يمليه عليه عقله وحكمته."[5]

بيد أن هوبز يدرك أنّ حرية الفرد غير مستقلة كلياً عن حرية الجماعة السكانية التي ينتمي إليها، وبالتالي فهي غير مستقلة عن مفهوم النظام السياسي القوي القادر على تحقيق الأمن والعدل لأفراده. ولأنّ الفوضى السياسية خطر على أمن الأفراد، فقد رأى هوبز أن يمنح الحاكم سلطات واسعة لتحقيق الأمن والحيلولة دون الفوضى والتنازع السياسي. طاعة السلطة السياسية واجب على الأفراد، لكنها واجب منبثق عن عقد اجتماعي يوحد ا تمع السياسي. وبالتالي فإنّ سلطة الحاكم مستمدة من ا تمع السياسي، لا من سلطة خارجة عنه. السلطة السياسية التي يمنحها هوبز للحاكم واسعة، لكنها محدودة بالقانون الطبيعي، وبالتحديد بحق الأفراد الدفاع عن أنفسهم وممتلكا م.

ويعد توماس هوبز رائداً في الفكر السياسي الحداثي؛ إذ إننا نجد في كتاباته جهداً واضحاً لربط الحقوق والحريات السياسية بمفهومي القانون الطبيعي والعقد الاجتماعي اللذين يشكلان القاعدة التي يقوم عليها النظام الديمقراطي الحديث. كذلك نجد في كتابات هوبز مفهوم الحرية الذي تبنته الفلسفة السياسية البريطانية، ثم الأمريكية، ليصبح اليوم المفهوم السائد في الأدبيات الغربية بعد أن هيمنت الرؤية السياسية البريطانية – الأمريكية على النظام السياسي العالمي. الحرية كما يعرفها ويعرضها هوبز تستلزم إطلاق إرادة الفرد، وهي بالتالي تتناقض مع مفهوم العقد والقانون: "لقد أقام الناس قيوداً مصطنعة أسموها القانون المدني، كما أقاموا كياناً مصطنعاً أسموه ا تمع السياسي، وذلك بغية تحقيق السلام والأمن."[6]

وعلى الرغم من تأكيد هوبز على أن القانون الطبيعي يعطي الإنسان حرية مطلقة في التصرف، فإننا نراه يدعو في كتاباته إلى التخلي عن الحرية لحاكم مطلق من أجل تحقيق

---

5 Hobbes, Thomas. *Leviathan*, in William Bernstein. NY: Holt, 1969, p 375.

6 المرجع السابق، ص 381.

السلام والأمن. فسلطة الحاكم لا يحدها سوى الحق الطبيعي للفرد في الدفاع عن حياته أو ممتلكاته. هذه الرؤية للدولة الحديثة خضعت فيما بعد إلى تعديلات مهمة في المدرسة البريطانية، لعل أهمها تعديلات جان لوك الذي اعتمد البناء الأساسي الذي طوره هوبز، والقائم أساساً على مفهومي القانون الطبيعي والعقد الاجتماعي.

احتفظ جون لوك في كتاباته بمفهوم الحرية الهوبزي، لكنه خالفه في مدى السلطات المطلوب إعطاؤها للحاكم لتحقيق الأمن والسلام. فغاية ا تمع السياسي لا تتحدد فقط في الأمن والسلام، بل وأيضاً الحرية، وبالتالي يتوجب على السلطة السياسية احترام الحريات إضافة إلى توفير الأمن والسلام. وفي حين أطلق هوبز سلطة الدولة، وأعطى الحاكم حق التصرف طالما عمل على حفظ أمن المواطنين وممتلكا م، نرى لوك يجنح إلى تقييد سلطة الدولة وحصرها في وظائف ثلاث: تحقيق أمن الأفراد، وحفظ ممتلكا م، وصيانة حريا م الشخصية والعامة.[7]

ثالثاً: الحرية تطابق بين إرادة الفرد وا تمع

مفهوم الحرية باعتبارها فقدان القيود الاجتماعية، البريطاني الأصل، واجه تحويراً هاماً في كتابات الفلاسفة الفرنسيين والألمان، أو ما يشار إليه أحياناً بالفلسفة القارية (continental philosophy). ذلك أنّ الفلاسفة القاريون عمدوا، بدءاً بكتابات روسو، إلى تطوير مفهوم آخر للحرية يقوم على تطابق إرادة الفرد وإرادة الجماعة السياسية. ففي كتابه الشهير "العقد الاجتماعي" سعى روسو إلى تحديد إشكالية الحرية على النحو الآتي: "كيف نحدد شكل الرابطة السياسية القادرة على حماية حياة أعضائها وممتلكا م من خلال تضافر قواهم من ناحية، والتي تسمح للأفراد بإطاعة إراد م الشخصية المستقلة."[8]

حل الإشكالية هذه مرتبط، كما يؤكد روسو، بفكرة الإرادة المشتركة. ومفهوم الإرادة المشتركة الذي قدمه روسو لحل إشكالية الحرية مفهوم عويص. فالإرادة المشتركة

---

7 Locke, John. *Two Treatises of Government*, Cambridge University Press, 1988, p 412-413.

8 Rousseau, J.J. *The Social Control in London*, Penguin Books, 1988, p.60.

-كما يعرضها روسو- إرادة عامة تتماهى فيها إرادة الأفراد تماهياً يؤدي إلى التطابق الكامل بين إرادة الفرد وإرادة ا موع. ويصف روسو هذه الإرادة بأ ا واحدة لا يمكن تجزئتها إلى إرادات ثانوية، ولصيقة بأفراد الجماعة لا يمكن لأي منهم رفضها أو التخلي عنها، ولا يمكن نعتها بالقصور أو الخطأ.[9]

واضح أنّ مفهوم الإرادة المشتركة مختلف عن مفهوم المصلحة العامة؛ فمفهوم الإرادة المشتركة يفترض تطابقاً في القيم والتصورات، إضافة إلى المصالح، بحيث تتفق رؤى أفراد ا تمع في تطويرهم للقواعد السلوكية والقوانين الحاكمة والموجهة لمصالحهم الشخصية. وبالتالي فإنّ الحل الروسوي يفترض تجانساً ثقافياً ودينياً بين أفراد ا تمع، إضافة إلى تطابق المصالح الشخصية لأفراد ا تمع. مثل هذا التطابق ممكن في إطار ضيق، وبالتحديد في إطار مجتمع مغلق ينتمي أفراده إلى خلفية عرقية متجانسة، ويعتنقون ثقافة دينية لا تنطوي على أي انقسامات عقدية أو مدراس تفسيرية، وتتطابق فيه أحوال أفراده المعيشية. ولعل الأنماط الاجتماعية التي تحقق الشروط المذكورة إلى حد بعيد تقتصر على الحياة القبلية والزراعية. وتكاد الشروط السابقة تختفي في أي مجتمع سياسي يتجاوز في بنيته القبيلة أو القرية.

ويبدو أن روسو نفسه قد تنبه إلى التباين بين نموذجه السياسي ومعطيات الحياة الإنسانية، فنراه في معرض بحث مسألة التشريع في مجتمعه المنشود يورد التحفظ الآتي: "لاكتشاف القوانين المناسبة للقوميات، ثمة حاجة لعقل فائق، قادر على إدراك رغبات الناس دون الخضوع لها، وفهم الطبيعة البشرية دون التأثر ا، والذي يستقل سعادته عن سعادتنا، ومع ذلك يبقى مهتماً بسعادتنا؛ والذي يملك القدرة على الانتظار كل الوقت اللازم لتحقيق مجد بعيد، والذي يعمل في جيل ليقطف الثمار في جيل آخر؛ ثمة حاجة إلى آلهة كي تشرع للناس."[10]

وهذا ما دفع روسو إلى البحث عن عقيدة يجتمع حولها الناس، ودعى إلى تأسيس دين مدني يدفع الناس للالتزام بالقانون الوضعي التزاماً ذاتياً، كما يلتزم المؤمن بمبادئ دينه وعقيدته. وبعد استعراض سريع لمثالب الممارسة الدينية في دائرة العمل السياسي، وبالتحديد الحروب الأهلية بين الفرق الدينية، يشدد روسو على أن الدين المدني الذي

9 المرجع السابق، 62-74.

10 المرجع السابق، ص 84.

يدعو إليه يحتفظ بعقائد مهمة من عقائد الديانات التاريخية، وبالتحديد الإيمان بإله رحيم عادل، والاعتقاد بمسؤولية الإنسان الوجودية أمام الله في الحياة الآخرة، وضرورة نبذ التعصب الديني والتشدد العقدي، والالتزام بالتسامح بين العقائد والأديان: "يجب أن تكون عقائد الدين المدني بسيطة ومعدودة، ومعروضة بوضوح دون تفسيرات أو تأويلات: الإيمان بإله قدير حكيم رحيم قيوم معطي، الإيمان باليوم الآخر، وبسعادة العادل وشقاء الآثم، وحرمة العقد الاجتماعي والقانون. أما العقائد السلبية فإنني أختزلها إلى واحدة: لا تعصب. فالتعصب ينتمي للأديان التي ذكرناها آنفاً."[11]

رابعاً: الحرية صنو العقلانية

لم يلبث الاتجاه الجديد الذي اتخذه روسو في تعريف الحرية أن أخذ بعداً فلسفياً متكاملاً في كتابات هيغل. فالحرية كما يراها هيغل هي نقيض الحرية في المفهوم الهوبزي البريطاني. إذ يؤكد هيغل أن الحرية الحقيقية للفرد تتحقق من خلال التزامه بالواجب: "تظهر الواجبات وكأ ا قيود للذوات المائعة التي تنظر إلى الحرية على مستوى التجريد، وكذلك للإرادة الطبيعية في الإنسان أو الإرادة التي تحدد معنى الحياة الطيبة بطريقة عشوائية. في حين يحقق الإنسان حريته على أرض الواقع من خلال التزامه بالواجب. فالواجب يحرر الإنسان أولاً من التبعية للنـزوات الطبيعية ومن الاكتئاب الناجم عن عجز الإنسان عن تحقيق الأمثل؛ وثانياً يحرره من البقاء في حالة عدم تعين نتيجة استغراقه في معاني بعيدة كل البعد عن الحياة العملية."[12]

الحرية إذن، كما يعرضها هيغل، ليست شعاراً يرفع بعيداً عن الممكنات الاجتماعية، بل يجب أن تتحقق عبر استيعا ا لهذه الممكنات. والممكنات الاجتماعية تقضي بأن قدرة الإنسان على العيش حياة تتسم بالحرية مرتبطة بالجماعة السكانية التي ينتمي إليها. وبالتالي فإن حرية الإنسان على الفعل تتوقف على تطابق القواعد التي تحكم فعله والقواعد التي تحكم أفعال الآخرين من جهة، والانسجام بين هذه القواعد وإرادة الإنسان الذاتية. مثل

---

11 المرجع السابق، ص 186.

12 Hegel, G.W.F. *Philosophy of Right*, Franz. T.M. Knox, Oxford University Press, 196, p. 107.

هذه المعادلة لا تتحقق إلا عند التزام الجماعة السكانية بمبادئ سلوكية مشتركة نابعة عن قناعة ذاتية لتلك الجماعة، أي في حياة أخلاقية مشتركة تتطابق فيها الإرادة والواجب. لذلك يعتبر هيغل الدولة قاعدة أساسية لتحقيق معنى الحرية لأ ا، كما يرى، الكيان الوحيد القادر على نقل مفهوم الحرية من حيز التصور والوعي الوجداني إلى حيز التطبيق والممارسة الحياتية. بل يذهب هيغل إلى ربط الوجود الحقيقي والعملي للفرد بوجود الدولة التي تحقق على أرض الواقع القيم التي يحملها ويلتزم ا: "الدولة هي تجسيد فعلي للعقل، فإن الفرد يستمد حقيقته واستقلاليته ووجوده الأخلاقي عبر الانتماء إلى الدولة."[13]

وعلى الرغم من أن هيغل يفرق في كتاباته بين الدولة وا تمع الديني، ويعتبر الأخير مجالاً مهماً للممارسة التعددية، والمحافظة على التنوع الاجتماعي، بل ويعتبره المساحة الرئيسية في الحياة الاجتماعية لتجلي القانون، فإنه يجعل الدولة المحور الأساسي لتحقيق مفهوم الحرية الاجتماعية. ولأنّ الدولة الحديثة تنــزع بطبيعتها إلى المركزية وإلى الهيمنة على دوائر متزايدة من دوائر الحياة الاجتماعية، فقد ساهمت كتابات هيغل، كما ساهمت كتابات غيره من أقطاب الفلسفة القارية، إلى يئة النفوس والعقول لتقبل فكرة الدولة الفاشية التي سيطرت على مساحة واسعة من القارة الأوربية خلال النصف الأول من القرن العشرين.

خامساً: إشكالية الحرية بين التفلت والتسلط

تمكنت المدرسة القارية من تخليص مفهوم الحرية من معاني الانفلات والعبثية الذي اقترن بالمفهوم البريطاني للحرية، من خلال إعطائها محتوى أخلاقياً إيجابياً، لكنها في الوقت نفسه قيدت هذا المفهوم بالدولة، وبالتالي مهدت الطريق أمام النخب الحاكمة لاستخدام سلطة الدولة لفرض مجموعة من القيم والتصورات على ا تمع، لتتيح بذلك الفرصة أمام الدولة للتسلط والهيمنة باسم الحرية وتحرير الإنسان.

ذلك أن المفاهيم التي طور ا المدرسة القارية قابلة للتفسير -وتم تفسيرها فعلاً- بطريقة تؤدي إلى تبرير الهيمنة والتسلط. بل نجد عبارات واضحة في كتابات رواد المفهوم

---

[13] المرجع السابق، ص 156.

الأخلاقي للحرية تدعو إلى استخدام القوة لفرض الإرادة المشتركة للمجتمع: "يحق للمجتمع السياسي فرض الإرادة المشتركة على كل من يرفض اتباعها، وهذا يعني أن البعض سيرغم على اختيار الحرية."[14]

فرض الحرية على أفراد المجتمع يمكن أن يفهم على أنه إرغام للعناصر المنحرفة في المجتمع على اتباع القانون، وبالتالي التحرر من النـزوات والمصالح الضيقة. لكنه يمكن أن يفسر على أنه دعوة إلى إلزام الأقلية الدينية والسياسية بخيارات وتصورات الأغلبية، أو فرض الرؤية الكلية للنخب الحاكمة على جمهور الناس باستخدام سلطة الدولة ومؤسساتها. وهذا يجعل مفهوم الحرية القاري غير مناسب في المجتمعات التعددية المركبة التي تجاوز الأشكال التنظيمية البسيطة المرتبطة بالمجتمعات القبلية أو الزراعية.

هذه المفارقة بين النـزوع إلى التحرر من سيطرة الآخر، والرغبة في توظيف القوة الناجمة عن تحرير الذات من الهيمنة لفرض إرادة الذات على الآخر، هي جوهر إشكالية الحرية في الفكر والحضارة الغربية الحديثة. المفارقة ليست مفارقة نظرية صرفة، والإشكالية ليست إشكالية فلسفية وحسب، بل نجد تجليات ازدواجية مفهوم الحرية في الحركة التاريخية للمجتمعات الغربية، الحديثة أولاً، ثم المجتمعات غير الغربية التي تبنت النموذج الغربي.

تبدو المفارقة العملية لإشكالية الحرية بدءاً في تزامن المد الاستعماري الغربي مع حركات التحرر الغربية التي قضت على الأنظمة الملكية المستبدة. وشكل التنوع في مفاهيم الحرية أرضية نظرية استخدمت بذكاء لتبرير التناقض بين الدعوة إلى تحرير المجتمعات الغربية من هيمنة النخب الإقطاعية والملكية من جهة، والدعوة إلى فرض هيمنة المجتمعات الحرة على شعوب أخرى خارج أراضيها. وتمكن المنظرون الداعون إلى هيمنة الغرب من توظيف حشد كبير من المفاهيم الثانوية لتعمية التناقضات وتغطية التسلط مثل مفاهيم "المصلحة القومية" و"الأمن القومي" و"المجتمعات الحضارية" و"الرسالة الحضارية" و"القانون الطبيعي" و"العقد الاجتماعي." فقد حصر مفهوم "الدولة القومية" ومفهوم "العقد الاجتماعي" المسؤولية الأخلاقية ضمن المجتمع السياسي، وأباح مفهوم "القانون الطبيعي"

---

[14] Rousseau, J.J. *The Social Control in London*…p. 64.

الهوبزي استخدام القوة المجردة من الالتزام الأخلاقي والقانوني المدني تجاه المجتمعات السياسية المغايرة. كما سمح مفهوم "تطوير المجتمعات المتخلفة" و"المصلحة القومية" لحركة التوسع الاستعماري بحجة نقل الحياة الحضارية من المجتمعات الغربية إلى المجتمعات الأخرى.

وتبدو مفارقة التحرر الغربي (الليبرالية) أكثر وضوحاً في المجتمعات النامية. فقد أدت حركات التحرر في هذه المجتمعات إلى بروز الدول النامية الحديثة التي ألغت، أو كادت، كل مساحات الحرية في المجتمع المدني، وحولت المجتمعات النامية إلى مؤسسة مركزية تتحكم في كل مؤسسات المجتمع وتلحقها بجهاز الدولة.

سادساً: الحرية صنو القوة

المفارقة بين خطاب الحرية والنـزوع الاستعماري التسلطي خارج حدود المجتمع السياسي الغربي دفع واحداً من أكثر المفكرين الغربيين تأثيراً في الفكر بعد الحداثي إلى الثورة على الفلسفة الغربية الحداثية ووصفها بالنفاق والازدواجية، ليصبح اليوم أبرز رموز الفلسفة بعد الحداثية. يرفض نيتشه في كتاباته دعوى الفكر والفلسفة الغربيين الحديثين أنهما يهدفان إلى البحث عن الحقيقة، ويرى أن الإرادة الحقيقية للفكر الغربي ليست إرادة الحق بل إرادة القوة. وبالتالي يجعل نيتشه مبدأ القوة المبدأ الحاكم للفكر والفعل.[15]

يرى نيتشه في الفلسفة الحديثة ازدواجية لأنها تخفي النـزعة الحقيقية للخطاب الفلسفي بادعائها أن هدفها الأول البحث عن الحقيقة. فالهدف الحقيقي للفلسفة والفلاسفة، كما يؤكد نيتشه، بناء رؤية محددة للعالم تتوافق مع النـزعات الذاتية لأصحابها، ثم العمل لإعادة تشكيل العالم وفق هذه الرؤية. وبالتالي فإن الهيمنة وإرادة الهيمنة هما الباعث الأساسي للتفكير الفلسفي، كما يرى نيتشه.[16] ويشير نيتشه إلى أن

---

[15] Nietzsche, Friedrich. *Beyond Good and Evil*, Trans. Walter Kaufmanns, NY: Random House, 1966, p. 9.

[16] المرجع السابق، ص 104.

أكثر دعاة الحرية والديمقراطية في أوربا، الشعب البريطاني والجاليات اليهودية، هما أكثر الشعوب رغبة في الهيمنة وتوسيع دائرة سيطر م على الشعوب الأخرى.[17]

ينتهي نيتشه في تحليله للفكر الغربي وا تمع الغربي الحديث إلى اعتماد مبدأ "إرادة القوة" مبدأ تأسيسياً، يفسر من خلاله الحضارة الغربية -بل التاريخ الإنساني برمته. ويعتمد نفس المبدأ لتفسير حركات التحرر الأوروبية والنظام الديمقراطي الناشط في العالم الغربي. ويستنتج نيتشه أن الممارسة الديمقراطية والحريات العامة التي ينادي ا الغرب لم تكن في يوم من الأيام هدفاً بحد ذا ا، بل عرضاً لتنامي إرادة القوة في أوربا. فالهدف الأول لجهود الأفراد والجماعات في ا تمعات الأوربية هو الهيمنة والسيطرة وفرض الذات على الآخر. والقبول بالحوار وبالحلول والمواقف الوسطية وفق آليات القرار الديمقراطي يعكس في جوهره عجز أي من القوة السياسية المتنافسة عن السيطرة وإخضاع الآخر من خلال الفرض الكامل للذات. وبالتالي فإنّ التنازلات التي يقدمها الخصوم السياسيون والتي تنعكس في الممارسة الديمقراطية ناجمة عن تكافؤ القوة، وانتشارها في مختلف أجزاء ا تمعات الغربية الحديثة، وعدم انحصارها في فئة واحدة مهيمنة.

من الواضح أن محاولة نيتشه اختزال الحياة الحديثة إلى ممارسات يمكن أن تفهم باعتماد مبدأ "إرادة القوة" لا يعكس بالكامل الأبعاد النظرية والأخلاقية التي تحرك ا تمع الحديث. بيد أن تسليط نيتشه الضوء على مبدأ القوة يسمح لنا بفهم العديد من المفارقات والتناقضات التي لا يمكن فهمها باعتماد المنظور الإنساني الأخلاقي التحرري الذي تؤكده معظم الفلسفات الحديثة.

وبالتأكيد فإن تحليل نيتشه يبرز بعداً غائباً في الحياة الحديثة المنبثقة عن التجربة الأوروبية الضاربة جذورها بعيداً في التاريخ القروسطي الأوربي. فالحياة الديمقراطية ليست نظرية ورؤية أخلاقية أو وجودية فحسب، بل هي بنية اجتماعية وحالة نفسية تنعكس في سلوك أفراد ا تمع الحر وممارساته العامة.

---

[17] المرجع السابق، ص 187-188.

سابعاً: تداخل خطاب الحرية والهيمنة في ممارسات الدولة الحديثة

يبدو جلياً لدى استعراضنا السريع لجوانب من مفهوم الحرية في الفكر الحداثي ارتباط هذا المفهوم بالمنظومة الفكرية التي تشكل سياق عمله واستخدامه من جهة، وبالبنية الاجتماعية والسياسية للمجتمع. ووجدنا أنه على الرغم من النـزعة التحررية (الليبرالية) الواضحة في الخطاب الحداثي، فإن النتائج العملية المترتبة عن هذا الخطاب لا تؤدي بالضرورة إلى تحرير الإنسان، بوصفه إنساناً، بل غالباً ما تؤدي إلى تحرير الإنسان بوصفه عضواً في مجتمع سياسي محدد. لقد مكن مفهوم الدولة القومية القيادات السياسية والنخب الحاكمة من توظيف هذا المفهوم لتقليص دائرة الحقوق والحريات ليقتصر على المجتمع السياسي للدولة القومية، وتحرير القيادات السياسية للدولة القومية من الالتزام بمبادئ الحق والعدل والمساواة خارج دائرة المجتمع السياسي الحديث. فنحن نجد، مثلاً، أن المبدأ الحاكم في التعامل بين الدول القومية هو مبدأ "المصلحة القومية" لا مبدأ "الحق" أو "المساواة" أو غيرها من المبادئ المعتمدة في الخطاب السياسي الليبرالي. فالدول المتقدمة صناعياً وعسكرياً تجيز لنفسها الهيمنة على الدول النامية واستغلال ثرواتها بحجة تحقيق "المصلحة القومية" أو "الأمن القومي." كذلك شكل مفهوم "العنصر المتفوق" أساساً لتجريد "السود" في الولايات المتحدة الأمريكية من حقوقهم المدنية قرابة قرنين من الزمان، على الرغم من تأكيد الخطاب السياسي الأمريكي طوال تلك الفترة على حرية الإنسان. ولم يتمكن الأفارقة الأمريكيين من تحصيل بعض حقوقهم المدنية إلا بعد تحولهم إلى قوة سياسية مؤثرة وتحرير إرادتهم من نوازع الضعف والعبودية، ورفضهم الهيمنة العنصرية.

لقد أدى تداخل خطاب الحرية والهيمنة، ونزوع الدولة الحديثة إلى حصر ممارسة الحرية ضمن إطارها السياسي إلى معاناة شديدة طوال القرنين الماضيين، نتيجة المد الاستعماري الذي حول أقطار العالم إلى مناطق نفوذ للدول الأوربية الحديثة، ونتيجة حربين عالميتين اصطدمت خلالهما الشعوب الغربية، وخلفتا قرابة مائة مليون قتيل.

يرى العديد من الباحثين الغربيين أنّ الحرب العالمية الثانية شكلت صداماً ميدانياً لمفهومي الحرية الإنجليزي الهوبزي والألماني الهيغلي، الحرية بوصفها تحريراً للفرد من تسلط المجتمع، والحرية باعتبارها التزام الفرد بالمبادئ والقيم التي تحرره من النـزوات والعبث.

ويرون كذلك أن انتصار المعسكر الإنجليزي على المعسكر الألماني مثل في حقيقة الأمر انتصار المفهوم الهوبزي البريطاني على المفهوم القاري.

وبعيداً عن الدعاوى الكبرى التي يحملها الادعاء السابق، ثمة حقيقة واضحة: أدت الحرب إلى انتصار النظام السياسي البريطاني-الأمريكي الذي يصر على تحرير مؤسسات المجتمع المدني (الأسرة، الجماعات الدينية، المؤسسات الاقتصادية، النقابات المهنية، ...الخ) من هيمنة الدولة على النموذج الفاشي-النازي الذي يعطي الدولة الحق في الهيمنة على كافة مؤسسات المجتمع. بيد أنه من الخطأ تحميل مفهوم الحرية، بوصفها رديفاً لالتزام الفرد بالواجب، مسؤولية هذه الهزيمة. فالتحليل الدقيق للنظامين الفاشي والنازي يظهر أن المشكلة الحقيقية لهذين النظامين تنبع من استبداد الحزب الحاكم وتحويل رؤية الحزب وعقيدته إلى حقيقة كلية لا تقبل المناقشة والنقد. ومن ثم استخدام أجهزة الدولة لإسكات الصوت المعارض وإضعاف الكيانات الاجتماعية والسياسية المغايرة، أو إلغائها كلياً. وبعبارة أدق، تكمن المشكلة في السياق النظري الذي يشكل الرؤية الكلية المعتمدة لاستيعاب المفهوم وربطه بغيره من المفاهيم الأساسية، كما يكمن في النموذج العملي الذي اعتمد لتحويل المفهوم من فكرة مجردة إلى بنية اجتماعية وممارسة سياسية.

ثامناً: النموذج الحداثي للحرية

بناءً على السابق يمكن القول إنّ إشكالية مفهوم الحرية في الفكر الحداثي الغربي ناجمة أساساً عن تحليل المفهوم على المستوى النظري، وإغفال المؤثرات العملية التي تحكم هذا المفهوم. وبالتالي فإنّ تجاوز إشكالية الحرية الحداثية وحل لغزها يتطلب الانتقال بالتحليل من مستوى النظرية إلى مستوى النموذج.

برز الغرب الحديث إلى الوجود على أنقاض النظام الإقطاعي الذي هيمن على أوربا على مدى حقب من الزمن، منذ منتصف الألفية الميلادية الأولى إلى منتصف الألفية الثانية. ورافق بروزه تنامي القدرات العلمية والمالية للقطاعات الاجتماعية التي هيمن عليها الإقطاعيون. وتمكنت القطاعات الاجتماعية المسحوقة عبر ثورات وانتفاضات وحروب أهلية من المطالبة بحقوقها السياسية. وبقيت "آلية المطالبة" عبر تاريخ الغرب الحديث المدخل الوحيد للتحرر والمشاركة في الحقوق. الحقوق في النموذج الغربي لا تمنح للأفراد

والجماعات وفق الخطاب النظري الحداثي الذي يؤكد على تساوي الناس في الحقوق والواجبات العامة، بل تؤخذ نتيجة لمطالبة حثيثة وأكيدة يحشد خلالها المطالبون جموعهم، ويظهروا إصرارهم على المعنى حتى تحقيق مطالبهم، وتتزايد جموعهم وتنمو قواهم إلى المستوى الذي يرغم النظام على تعديل بنيته أو ممارساته لاستيعاب المطالب الجديدة. لذلك فإنّ التمتع بالحقوق المعلنة يتبع آلية: "المطالبة -بناء القوة- توازن القوى." آلية المطالبة هذه أساسية لفهم تطور ا تمعات الغربية من المرحلة الإقطاعية -عبر سلسلة من المطالبات- إلى المرحلة الراهنة.

وعلى الرغم من إمكان اعتماد آلية المطالبة لفهم مجمل التغيرات في ا تمعات الغربية، فإننا نكتفي بمثالين: الحركة العمالية وحركة الحقوق المدنية.

تركز مفهوم الحرية في القرن الماضي حول حرية التصرف بالممتلكات الخاصة، وهو المفهوم الذي طوره ودافع عنه مفكرو عصر الأنوار للحيلولة دون الأنظمة الملكية والتحكم بالممتلكات الخاصة للأفراد. ولم يلبث أن وظف مبدأ حق الأفراد بالتصرف بممتلكا م للدفاع عن حق أصحاب رأس المال التصرف بمؤسسا م التجارية والصناعية دون اعتبار لمصالح العمال. واستخدمت الدولة للحيلولة بين العمال والدخول في تفاوض جماعي لضمان حقوقهم المالية.

بيد أن تزايد القوى السياسية للفئات العاملة، عبر تأسيس نقابا م للمطالبة بحقوقهم، وتزايد الدعم العمالي والشعبي لمطالب النقابات العمالية، أدى إلى تراجع المؤسسات الرسمية عن موقفها الرافض للتفاوض الجماعي، وعدلت القوانين لتسمح للنقابات بالتفاوض مع أصحاب العمل نيابة عن أعضائها، وأدى هذا التغيير إلى تحسين الظروف المعيشية للطبقة العاملة.

وبالمثل لم يتمكن الأفارقة الأمريكيين من رفع الكثير من القوانين ا حفة بحقهم إلا من خلال المطالبة بحقوقهم، وتنظيم أنفسهم ضمن حركة حقوق الإنسان، وذلك بعد مضي قرن من الزمان على إلغاء الرق في الولايات المتحدة الأمريكية، وقرنين من الزمان على إعلان وثيقة الاستقلال واعتماد الدستور الأمريكي اللذين أكدا تساوي الناس في الحقوق

والواجبات. وأظهرت التجربة ثانية أنّ الحقوق والحريات لا تتحصل عبر خطاب فكري مجرد، بل تتطلب فعلاً عملياً، وتتوقف على آلية المطالبة وبناء القوى وتوازن القوى.

خاتمة:

أشرنا سابقاً إلى اختزال مفهوم الحرية من الخطاب الإسلامي التاريخي بحرية الإرادة، وعدم ربط هذا المفهوم بالدولة. هذا يعني أن ثمة حاجة إلى تطوير مفهوم الحرية في سياقه السياسي، نظراً لبروز الدولة الحداثية في المجتمعات المسلمة اليوم وهيمنتها الكاملة على القرارات الجماعية والمجتمعية.

الفكر الإسلامي المعاصر لديه فرصه ذهبية اليوم للتعاطي مع مفهوم الحرية تعاطياً يسمح بتجاوز المفارقات الأساسية بين المفهوم وممارساته في المجتمع الحداثي. إمكانية التجاوز هذه مرتبطة بقدرة الفكر الإسلامي المعاصر على فهم أثر السياق التاريخي والمنظومة الثقافية على تشكيل الفكرة، ومن ثم تحويلها إلى مؤسسات اجتماعية فاعلة من جهة، وعلى قدرته على تحليل البنية الاجتماعية والسياسية الفعلية، واقتراح بدائل عملية يمكن أن تضعف أثر المفاهيم الحصرية، مثل مفهوم "الدولة القومية" أو "التفوق العنصري" أو "التفوق الديني."

مسألة الحرية في الوعي الغربي

وائل أحمد خليل*

مقدمة:

إذا أمكن القول بأن مفهوم الحرية حتى من جهة الاصطلاح الذي يقابل في اللغة الإنجليزية freedom هو مفهوم مشكل في ذاته من جهة المعنى meaning والدلالة reference، فانه لربما تصدر هذا الإشكال والإحساس به إلى مناطق الوعي الشرقي جراء كيفية الاستخدام لمثل هذه العلامة[1] sign أي الحرية لدى أصحاب الوعي الغربي (أوروبا وأمريكا). لقد ارتبطت كيفية الاستخدام هذه بصورة أساسية ومباشرة بنمط أو بنظام أو باتجاهات الوعي الغربي على وجه الخصوص الذي وسم كل عناصره بطابعه الخاص منذ عهد الأسطورة الأوروبية القديمة. وقد عبر عن ذلك أدموند هوسرل[2] E. Husserll أحد أعظم فلاسفة أوروبا في القرن العشرين- في بعض كتاباته الرئيسية بمفهوم الأزمة crisis، ذلك المفهوم الذي انسحب بالضرورة على العناصر الأساسية في نظام الوعي ومنها (الحرية)، وأصبحت هذه الإشكالية من أهم مظاهر هذه الأزمة على كافة المستويات، من ميثولوجيا وتجريد صوري ومعايير علمية وإحالات فلسفية وتبريرات دينية وغير ذلك. وقد

* دكتوراه في فلسفة العلم والمنطق، أستاذ مساعد في جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا.

1 المقصود بالعلامة هو تحويل الفهم لمفهوم معين نحو اعتباره عنصراً في سياق اتصالي context معين.

2 ادموند هوسرل (1859 - 1938)، فيلسوف ألماني معاصر، هو مؤسس الفينومينولوجيا الحديثة ويعتبر من أهم الفلاسفة الذين أثروا في طريقة التفكير الفلسفي لدى كافة مذاهب القرن العشرين في أوروبا، وذلك لأنه يرجع إليه كثير من الفضل في تحويل الفلسفة نحو اعتبارها منهجاً للفهم والتحليل لتصبح بذلك علماً محكماً وليست أنساقاً من الأفكار التأملية التقليدية، فأقام على ذلك منهجه الفلسفي لفهم وتحليل الوعي consciousness وإلغاء الفاصل الذي أحدثته الفلسفات التقليدية بين (الوعي) و(الموضوع). كما أن من الأسباب التي منحت منهجه الفلسفي تلك الأهمية المحورية في الفكر الأوروبي هو موافقته واستيعابه للتحولات العلمية الكبرى في بدايات القرن العشرين والتي تمثلت في نظريتي النسبية وميكانيكا الكم. له العديد من المؤلفات في فلسفة المنطق وفلسفة علم النفس وفلسفة الرياضيات، أصبحت الفينومينولوجيا على يديه مدرسة متكاملة داخل معظم ميادين العلوم الإنسانية.

أوجد ذلك عدداً من الثغرات الفكرية التي كان من شأ ا إرشاد المسلمين إلى إعادة النظر العقلي في فهم نصوص القرآن الكريم وقراءته بنوع من التدبر، الذي قد يعطي تطوراً إنسانياً عاماً في فهم حقيقة الحرية وممارستها وفق الرؤية الكونية القرآنية الشاملة.

يهدف هذا البحث إلى تحقيق غرضين: الأول هو غرض منهجي، وهو توجيه زاوية الرؤية لدى الباحثين والمهتمين بمسألة الحرية نحو ضرورة تحليل مفهوم الحرية ومفاهيم أخرى مماثلة في إطار رؤية تاريخية لنمط معين من أنماط الوعي، وهو في هذا البحث نمط الوعي الغربي، وعلى وجه الخصوص ما كان سائداً في أوربا وفق رموزها وأعلامها الفكرية ومذاهبها الفلسفية وأصولها الدينية والعقدية. وذلك من أجل إصدار حكم منطقي سليم بصدد مشكلة الحرية، في ضوء السياق أو النسق العام الذي تمثل القضية عنصراً فيه.

أما الغرض الثاني للبحث فهو غرض معرفي مترتب بالضرورة على الغرض الأول، ويهدف إلى تحقيق رؤية تطويرية للمعرفة على مستوى معين، بحيث يمكننا تحقيق إضافة معرفية بالإفادة من الكشف عن الاتجاه الأساسي للتفكير في القضية المعنية على مدى تاريخ وتراث وأدبيات نمط وعي معين؛ الأمر الذي يكشف بدوره عن مواطن الثغرات التي يكون العلاج بصددها، إما بسدها وإما بإعادة البناء على أصول مستمدة من مرجع دلالي معين، وهو هنا القران والسنة حسبما يقتضي الحال.

ولتحقيق هذين الغرضين عرضت عناصر البحث في إطار أربعة محاور. يبدأ أول هذه المحاور بمحاولة الكشف عن ذلك المنطق الذي أدى بالفكر الغربي إلى اتصافه بخاصية أساسية وهي التوليد المستمر للأزمة. وذلك في مستوى الأصل المتعلق بعقائد الإنسان الغربي وتأويلاته الدينية، الممتدة منذ مرحلة ما قبل العلم أي مرحلة الميثولوجيا، التي تكشف فيها الأسطورة القديمة في الغرب عن طابع التكوين العقلي ونمط الفاعلية العقلية للإنسان الغربي منذ بدايات طريقة حياته فيما قبل اعتناق الديانات السماوية من يهودية ومسيحية، ويأتي كل ذلك مقرونا بطابع الميثولوجيا الشرقية التي عبرت عن نمط الوعي الشرقي. ومن ثم امتداد هذا الوعي بصورة متوافقة رأسياً وصولاً إلى ما يمكن اعتباره حجر الزاوية في تشكيل العقل الغربي الأوروبي في مواقفه المذهبية بصدد مسألة الحرية. ونعني ذا بعض النصوص في العهد (القديم) والتأويلات عليها، التي تكشف عن حقيقة المنطلقات العقلية الأوروبية في إصدار الأحكام وبناء المذاهب الفكرية.

وفي المحور الثاني للبحث يكون الانتقال نحو امتداد متطور في الخط المنهجي للوعي الغربي، وهو حصيلة المواقف المذهبية-الفلسفية بصدد مسألة الحرية، والتي قضت الضرورة فيها بالتقسيم بين المادية والمثالية منذ الحضارة اليونانية وحتى أخريات القرن التاسع عشر، ثم الانتقال بعد ذلك بنفس هذا الخط المنهجي للوعي الغربي إلى تأسيس أنماط مغايرة عبرت عن أبعاد جديدة في أزمة الحرية نتاجا للأحداث التاريخية، التي تميزت ا تلك المرحلة اللاحقة حتى أخريات القرن العشرين.

وفي المحور الثالث للبحث تفسير النتائج العلمية المعاصرة على العقل الغربي وتأثيرها، وكيف تمثل هذا التأثير والتفسير في تأسيس أنساق منطقية صورية بكيفيات معينة؛ مما أدى إلى الكشف عن عمق آخر في منطق خلق الأزمة والذي انتهى بالوعي الغربي إلى ثورة في الفكر العلمي بصدد مسالة الحرية تأكد لديه فيها إحلال الشك محل اليقين والاحتمال محل الضرورة والنسبية محل الإطلاق. ولعل هذا كان ذا فائدة؛ إذ أعاد الوعي الغربي السؤال نحو ذاته كرة أخرى حول حقيقة الغيب والدين والميتافيزياء، وضرورة الاسترشاد بمرشد كوني يضمن للإنسان مرة أخرى مفاهيم اليقين والضرورة والإطلاق.

ذا يقود سياق البحث إلى المحور الأخير ليكون مجموعة استنباطات للرؤية الكونية الإسلامية بصدد مسألة الحرية، وذلك من منطلق مسلمة مستفادة من تاريخ الوعي الأوروبي في هذه المسألة وهي الخلق المستمر للأزمة، يأتي من البحث عن (قيد على الحرية) وليس (إطلاق للحرية). هنا تكمن المشكلة وهنا كذلك يكون الحل. يأتي بحث هذه المحاور في محاولة مختصرة لتلمس معالم الطريق في أصوله دون الدخول في التفصيلات الأدبية المتعمقة، وذلك بغرض إظهار الصورة العامة لأزمة الحرية في الغرب ومؤشرات الرؤية الإسلامية.

أولاً: طابع الميثولوجيا الغربية وتأويل العهد القديم:

لعله يمكن ملاحظة أو استنباط حكم معين بصدد الرؤية المقارنة لأنماط الميثولوجيا بصورة موجزة، فيكون ذلك بالإشارة إلى أن الافتراضات التي يمكن طرحها بصدد تفسير حقيقة الميثولوجيا الغربية من الممكن أن تؤدي إلى الكشف عن الخط المنهجي theme في التفكير الغربي في مجمله حتى الراهن المعاصر، بحيث يبدو كعرض تتكامل فيه الأدوار في وصل ماضيه بحاضرة واستشراف مستقبله.

في هذا الصدد، يمكن إجراء الوصف المقارن بأن الميثولوجيا الشرقية كانت هي تلك الأحوال الفكرية التي عاشتها الحضارات القديمة، في مناطق الشام ومصر والعراق والشرق الأقصى وغيرها، فيما كان يقوم في مقابلها حضارات اليونان والرومان والجرمان. هذا ويمكن الافتراض بأنه إذا كان ما يميز الميثولوجيا الشرقية بصورة عامة هو أن الطبيعة فيها كانت قائمة لخدمة الروح، بما تحمل من معاني التجريد والإطلاق وتجاوز الحس التجريبي المباشر ومخاطبتها ملكة الوجدان، كانت هي الأساس في فاعلية طرق الحياة التي عاشها الشرقيون، وهي العنصر الثابت المهيمن فوق العنصر المتغير وهو الطبيعة المادية والجسدية. وقد أدى هذا الطابع للميثولوجيا الشرقية -على سبيل الملاحظة- إلى التقدم نحو مزيد من التفكير الروحاني بمرور الزمن، مما أعلى بدوره من مبدأ (وظيفية العلم)؛ أي العلم الطبيعي بقدر الحاجة وليس من أجل ذاته، الأمر الذي ساعد على الاتجاه نحو رهن الموضوع الفردي إلى الذات العامة وإعلاء القيم الأخلاقية كأساس مطلق وعام. كما كان من نتائجه المنطقية الابتعاد عن تصنيف المجتمع ونظامه بنحو طبقي إلى سادة وعبيد، وما كان ذلك إلا بصورة وظيفية عرضية تتلاشى مع التقدم بطبيعة حالها.

وقد كان هذا (الروح الشرقي) في مقابل (الوعي الغربي) الذي جعلت فيه الروح -على سبيل الملاحظة- في مرحلة الميثولوجيا المتقدمة لدى "هوميروس"[3] وغيره، في خدمة الطبيعة، فكان ذلك بمثابة التمهيد الطبيعي، والمقدمة الضرورية لظهور التفكير العلمي المنظم، والانتقال إلى مرحلة الفلسفة والمنطق ومبدأ العلم من أجل العلم -أي العلم على إطلاقه، دون اعتباراً للجانب الوظيفي لديه، الأمر الذي أدى إلى تحقيق التطور المطرد للعلم الكوني لدى الغربيين بنحو ما هو ثابت تاريخياً.[4] غير أنه كان من سلبيات هذا الطابع للوعي أن أدى إلى تصنيف المجتمعات بنحو طبقي إلى سادة وعبيد بصورة متأصلة على أساس عرقي يزداد مع التقدم، بنحو ما نجده في الفكر المعاصر لدى "هيجل"[5] و"نيتشة"[6]

---

[3] هوميروس: شاعر يوناني قديم، يعتبر من الحكماء السبعة فيما قبل بدايات التفكير الفلسفي المنظم مع طاليس. تعتبر مؤلفاته الإلياذة والأوديسا مصدراً أساسياً من مصادر الأسطورة اليونانية القديمة.

[4] مطر، أميرة حلمي. **الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها**، جامعة القاهرة فرع الخرطوم، 1988، ص 18 – 26.

[5] جورج فلهلم فريدريك هيجل (1770-1831): فيلسوف ألماني يعد من أكثر الفلاسفة شهرة وتأثيراً عبر التاريخ، أسس المنطق الجدلي أو الديالكتيكي بصورته الحديثة على أسس مثالية مطلقة لفهم وتفسير حركة الوعي والتاريخ والمجتمع، اتجه إلى تفسير التطور على مستوى الوعي والتاريخ وفقاً لنوع من الحتمية=

وغيرهم. ولربما كان السياق العلمي كما نشأ لدى الغربيين هو المحقق لما عرف فيما بعد بأزمة العلم المعاصر، ولربما كان هذا هو ما أوحى للوعي الغربي بأن هنالك أصلاً أزمة في الحرية على مستوى المفهوم والتصور، وعلى مستوى الممارسة والفعل؛ ولعل ذلك كان سبباً في تحيز الفكر الغربي في جانب كبير منه نحو رهن الذات الفردية إلى الموضوع العام المحايد، واعتماد القيم الأخلاقية بوصفها متغيراً نسبياً تواضعياً، أملاً في الانفلات من الإحساس بأزمة الحرية، إما بكسر كل قيد تماماً وإما بالخضوع كلية إلى القيود.

وإذا كانت الحرية قد وصلت إلى أعلى درجة لها من الأزمة والتعقيد في الفكر المعاصر، فإننا يمكن أن نجد لذلك أصلاً ضرورياً في المعتقد الديني المبكر الذي مصدره كتاب (العهد القديم)، وذلك وفق الحالة التي وصل ا إلى الوعي الغربي، فكان تبريراً دينياً لأزمة الحرية بترسيخ ذلك (العهد القديم) لمبدأ أصيل في الفكر الغربي وهو مبدأ الصراع. وقد أسس (العهد القديم) الموجود بين أيدينا الآن لحالة الصراع منذ البدء بين الرب والإنسان الذي هو مخلوق له. ويمكن أن نلحظ ذلك بصورة واضحة في النصوص التالية من سفر التكوين (بالعهد القديم). "وأخذ الرب الإله آدم ووضعه في جنة عدن ليفلحها ويعتني ا. وأمر الرب الإله آدم قائلاً: كل ما تشاء من جميع أشجار الجنة، ولكن إياك أن تأكل من شجرة معرفة الخير والشر لأنك حين تأكل منها حتماً تموت."[7]

"وكان آدم وامرأته عريانين ولم يعترهما الخجل."[8]

=والضرورة العقلية برهنها لمراحل تحقق ما اسماه بالمطلق في العلم، كما أنه أقام هذا التطور على هيئة جدلية مثلثة من التقاء الضد والضد الآخر والمركب منهما. له مؤلفات ضخمة ومحاضرات في كافة فروع المعرفة أهمها مؤلفاته ومحاضراته في المنطق وفي فلسفة التاريخ.

6 فريدريك نيتشه (1844-1900): فيلسوف ألماني من أتباع ما يعرف بمذاهب فلسفات الحياة، تخصص في الأصل في مجال علم اللغويات القديمة Philology أو ما يعرف عموماً (بفقه اللغة)، وقد أفاد من تخصصه هذا في فهم اتجاهات العقلية اليونانية القديمة واستخدام هذه الاتجاهات في مراجعة القيم –لاسيما الأخلاق المسيحية- في دعوته إلى السوبرمان أو الإنسان الأعلى على أساس قيم السادة وهي القيم المناقضة العبيد وهي قيم التسامح التي أتت بها المسيحية. اتسمت كتاباته بالطابع الأدبي والرمزي وشدة الغموض.

7 الكتاب المقدس، العهد القديم، سفر التكوين- *International Bible Society*، Great Britain، 1999، ص 2.

8 العهد القديم، سفر التكوين، ص 3.

"وكانت الحية أمكر وحوش البرية التي صنعها الرب الإله، فسألت المرأة: أحقاً أمركما الله ألا تأكلا من جميع شجر الجنة؟ فأجابت المرأة "يمكننا أن نأكل من ثمر الجنة كلها ما عدا ثمر الشجرة التي في وسطها، فقد قال الله لا تأكلا منه ولا تلمساه لكي لا تموتا. فقالت الحية للمرأة لن تموتا بل إن الله يعرف أنه حين تأكلا من هذه الشجرة تتفتح أعينكما فتصيران مثله قادرين على التمييز بين الخير والشر. وعندما شاهدت المرأة أن الشجرة لذيذة للمأكل وشهية للعيون ومثيرة للنظر قطفت من ثمرها وأكلت، ثم أعطت زوجها أيضاً فأكل معها فانفتحت للحال أعينها وأدركا أ ما عريانين فخاطا لأنفسهما مآزر من أوراق التين. ثم سمع الزوجان صوت الرب الإله ماشياً في الجنة عند هبوب ريح النهار فاختبأ من حضرة الرب الإله بين شجر الجنة، فنادى الرب الإله آدم: أين أنت؟ فأجاب: سمعت صوتك في الجنة فاختبأت خشية منك لأني عريان. فسأله: من قال لك إنك عريان؟ هل أكلت من ثمر الشجرة التي يتك عنها؟ فأجاب آدم: إ ا المرأة التي جعلتها رفيقة لي، هي التي أطعمتني من ثمر الشجرة فأكلت. فسأل الرب الإله المرأة: ماذا فعلت؟ فأجابت: أغوتني الحية فأكلت. فقال الرب الإله للحية لأنك فعلت هذا، ملعونة أنت من بين جميع البهائم ومن جميع وحوش البرية، على بطنك تسعين، ومن التراب تأكلين طوال حياتك. وأثير عداوة دائمة بينك وبين المرأة. وكذلك بين نسليكما. هو يسحق رأسك وأنت تلدغين عقبه ثم قال للمرأة: أكثر تكثيراً أوجاع مخاضك فتنجبين بالآلام أولاداً وإلى زوجك يكون اشتياقك وهو يتسلط عليك. وقال لآدم: لأنك أذعنت لقول امرأتك وأكلت من الشجرة التي يتك عنها فالأرض ملعونة بسببك، وبالمشقة تقتات منها طول عمرك شوكاً أو حسكاً تنبت لك وأنت تأكل عشب الحقل، بعرق جبينك تكسب عيشك حتى تعود إلى الأرض فمن تراب أخذت وإلى التراب تعود.

وسمي آدم زوجته حواء لأ ا حي. وكسا الإله الرب آدم وزوجته ردائين من جلد صنعهما لهما. ثم قال الرب الإله: ها الإنسان قد صار كواحدٍ منا يميز الخير والشر وقد يمد يده يتناول من شجرة الحياة ويأكل فيحيا إلى الأبد، فأخرجه من جنة عدن ليفلح الأرض التي أخذ من ترا ا. وهكذا طرد الله الإنسان من جنة عدن وأقام ملائكة الكروبيم."[9]

---

[9] المرجع السابق، ص 4-5.

"وكان أهل الأرض جميعاً يتكلمون بلسان واحد ولغة واحدة. وإذا ارتحلوا شرقاً وجدوا سهلاً، فقال بعضهم لبعض: هيا نصنع طوباً مشوياً أحسن شيء. فاستبدلوا الحجارة بالطوب، والطين بالزفت. ثم قالوا هيا نشيد لأنفسنا مدينة وبرجاً يبلغ رأسه السماء فنخلد لنا اسماً لئلا نتشتت على وجه الأرض كلها. ونزل الرب ليشهد المدينة والبرج اللذين شرع بنو البشر في بنائهما. فقال الرب: إن كانوا كشعب واحد ينطقون بلغة واحدة، قد عملوا منذ أول الأمر، فلن يمتنع إذاً عليهم أي شئ عزموا على فعله، هيا ننـزل إليهم ونبلبل لسا م حتى لا يفهم بعضهم بعضاً. وهكذا شتتهم الرب من هناك على سطح الأرض كلها، فكفوا عن بناء المدينة بابل لان الرب بلبل لسان أهل كل الأرض، وبالتالي شتتهم من هناك في أرجاء الأرض كلها."[10]

ظهر في هذه النصوص أ ا تشتمل بصورة واضحة على تبرير للصراع المطلق في الكون، والذي يتمثل في أقوى أشكاله بين الرب والإنسان. وجعل (العهد القديم) الذي بين أيدينا اليوم مصدر هذا الصراع هو شعور (الغيرة) غيرة الرب من الإنسان. فالعهد القديم يصور في النصوص المذكورة أن الرب يغار من الإنسان إذ علم أنه يحمل في ذاته قدرة أن يصبح في يوم ما إلهاً كما الله (سبحانه وتعالى عما يشركون)، لكأنما الله لا يعلم من خلق ليفاجئ به فيما بعد، وقد نجد أصلاً لذلك في الرؤية الكونية الأرسطية والتي تقضي بأن الله بضرورة كماله لا يعلم الجزئيات وهو مكتف بذاته عن العالم والخلائق، فلا يمثل علة فاعله للعالم بل علة غائية فحسب له دون أن يعلم هو بذلك أصلاً، فهو المحرك الذي لا يتحرك[11]، والرب في (العهد القديم) يفعل الفعل بأمره أولاً، ثم بعد أن يكون ويراه يعرف من ثم عاقبته فيستحسنه أو يستهجنه: "أمر الله: ليكن نوراً. فكان نور ورأى الله النور فاستحسنه."[12]

ونفس الحكم مستمر في كل أعمال الخلق منذ اليوم الأول وحتى اليوم السابع الذي باركه الرب وقدسه لأنه استراح فيه من جميع أعمال الخلق.[13] هذا وقد تمثل ذلك الشعور

---

10 المرجع السابق، ص 12.

11 مطر، أميرة حلمي. **الفلسفة اليونانية**، مرجع سابق، ص 291 – 295.

12 العهد القديم، **سفر التكوين**، ص 1و 2.

13 المرجع السابق، ص2.

بالغيرة في أول مظهر له في نتيجة أكل الإنسان من شجرة معرفة الخير والشر فيصير حراً أمام الفناء فيصير خالداً كما الرب. فكأن ذلك الشعور بالغيرة هو المبرر لإخراج الإنسان عن الجنة فلا يأكل منها المزيد. كما تمثل ذلك الشعور بالغيرة آخر الأمر بعد الخروج من الجنة إلى العالم، فقد رأى الرب أن تلك الفاعلية الإلهية قد تتحقق لدى بني الإنسان بقوة وحدة الاجتماع لديهم، والتي تمثلت في اللغة الواحدة، ومن ثم وحدة بناء العمران والبناء الاجتماعي والنفسي الواحد؛ إذ أن وحدة اللغة تعني وحدة المعنى ووحدة الدلالة، وهذا بدوره يعني وحدة العقل mind والفعل act، فيكون بذلك للكون قوتان على قدر المساواة: الرب في السماوات، وا تمع الإنساني على الأرض، لذا كان لا بد أن يجئ تقرير (العهد القديم) الذي كتبه أحبار اليهود بأيديهم أن للرب حاجة لأن يفرق فيسود. ومن جانب آخر يمكن ملاحظة أن هذا الصراع بين الرب والإنسان كما صوره (العهد القديم) كان هو مقدمة الصراع بين فئة الشعب المختار وباقي فئات بني الإنسان؛ فما يوحيه ما كتبه أحبار اليهود في (العهد القديم) أن الرب يختار ويختص شعباً من شعوب الأرض يستعديه عليها لتتحقق له السيادة كإله من جهة، ومن جهة أخري ليكون ذلك هو المبرر لبلوغ بني إسرائيل الحرية الحقيقية بإعلائهم فوق باقي الشعوب، وذلك مشار إليه فيما تم الزعم بأنه ترنيم موسى في سفر (الخروج) والتي جاء فيها: "قدت برحمتك الشعب الذي افتديته وبقدرتك هديته إلى مسكنك المقدس فتسمع الشعوب وترتعب، وتستولي الرعدة على أهل فلسطين. آنئذ يندهش أمراء أدوم، جبابرة مآب تأخذهم الرجفة، ويذوب حكام كنعان هلعاً. يسودهم الخوف والرعدة وبقدرة ذراعك يجمدون كالحجارة حتى يعبر شعبك يا رب، حتى يعبر شعبك الذي اشتريته. تأتي م وتغرسهم في جبل ميراثك. الموضع الذي جعلته يا رب لسكناك، الذي أعدته يا رب يداك، الرب يملك إلى الأبد."[14] كما نجده في (شعب مقدس) في (سفر التثنية):

> "إنكم شعب مقدس للرب إلهكم، فإياكم اختار الرب لكم من بين جميع شعوب الأرض لتكونوا شعبه الخاص. لم يفضلكم الرب ويتخيركم لأنكم أكثر عدداً من سائر الشعوب، فأنتم أقل الأمم عدداً، بل من محبته وحفاظاً على القسم الذي أقسم به لآبائكم أخرجكم بقوة فائقة ووقاكم من نير

14 العهد القديم، **سفر الخروج**، ص114، 115.

عبودية فرعون ملك مصر، فاعلموا أن الرب إلهكم هو الله الإله الأمين الوفي بالعهد والإحسان لمحبيه وحافظي وصاياه إلى ألف جيل، وهو يجزي مبغضيه علناً فيستأصلهم ولا يتمهل بل يسرع في معاقبة من يبغضه، فأطيعوا الوصايا والفرائض والأحكام التي أوصيكم ا اليوم لتمارسوها. فإن استمعتم إلى هذه الأحكام وأطعتموها وعملتم ا فإن الرب إلهكم يحافظ لكم على العهد والإحسان كما حلف آبائكم، ويحبكم ويبارككم ويكثركم ويبارك ثمرة أحشائكم وغلة أرضكم من قمح وزيت، ويزيد من إنتاج بقركم ويمنحكم على الأرض التي أقسم لآبائكم أن يهبها لكم تكونون مباركين أكثر من جميع الشعوب، فلا يوجد عقيم عاقر فيكم ولا في ائمكم، ويقيكم الرب من كل علة وكل أمراض مصر الخبيثة التي عاينتموها، ولا يصيبكم داء بل يجعلها على مبغضيكم. وتستأصلون جميع الشعوب الذين يسلمهم الرب إليكم فلا تشفقوا ولا تعبدوا آلهتهم لأن ذلك شرك لكم."[15]

وعليه فالشعب المختار هو الشعب القادر فوق سائر الشعوب بأمر الرب؛ فهو إذاً الشعب الحر. ولكن منطق (العهد القديم) في وصف مواقف الرب وأحواله يجعل من الممكن لدينا أن نرى هذه الحرية بمثابة عقد مبرم بين الرب وبين ذلك الشعب المختار من بني الإنسان، يقوم على مبدأ الغاية تبرر الوسيلة، بإرادة من الشعب المختار، وبغير إرادة من الرب بحيث يكون الشعب المختار أمام باقي الشعوب هو المفوض بالضرورة (عن ذاته أصلاً وعن الرب ظاهراً) لقيادة الصراع وحل أزمة الحرية للإنسان بتبعيته المطلقة لسيادة هذا الشعب.

من هنا كان يبدو منطق الأزمة للحرية في الوعي الغربي مستنداً إلى أصول عقدية شكلت هذا الوعي منذ بواكيره الأولى، وكان هذا الموقف العقدي بدوره نتاجاً لمقدمات فكرية تمثلت في الشكل الميثولوجي الطبيعي لدى الغربيين لا سيما لدى اليونان والرومان والجرمان وفي بعض المواقف والتعاليم الفلسفية الإغريقية القديمة.

---

[15] العهد القديم، **سفر التثنية**، ص305، 306.

ثانياً: الإحالات الفلسفية والأنساق الفكرية الأوروبية

يمكن القول بأن النتائج الكبرى التي توصل إليها الفكر الغربي -لا سيما في أوربا- والتي أدى إليها عدد من المذاهب الفكرية المحورية منذ عهد اليونان فيما قبل ميلاد المسيح، مروراً بعصر النهضة وما بعد ذلك حتى الآن إنما هي حلقة متصلة يدعم أولها آخرها على مستوييها المثالي-العقلي[16] idealism-rationalism والتجريبي-المادي[17] materialism-empiricism بدءاً بالموقف الاعتقادي الآنف الذكر وحتى المواقف الفلسفية بصدد ما عرف بالثورات العلمية في الراهن المعاصر. وكان الأمر في كل محور من محاور هذا الفكر ونتائجه أن قضية الحرية لا تنفصل -في اعتبارها أزمة- عن مجمل الإشكال العام، الذي تأتي محاولات حله تبريراً لقيام مذهب معين أو غيره. فمنذ بلوغ طور النضج لمرحلة التأسيس الفلسفي في الفكر اليوناني ظهرت مدارس فلسفية كانت بمثابة علامات استوعبت في طيها خلاصة هذا الفكر فيما قبل وبعد الأرسطية[18] Aristotelian؛ ونعني هنا مدارس الابيقورية[19] epicurism والرواقية[20] stoicism والشكية المتأخرة[21] skepticism، والتي يمكن وصفها بأ ا اختزلت الصراع والأزمة الفكرية في مجملها في أزمة الوجود الإنساني وحريته وخلاصه. فكان أن اتحدت هذه المدارس الفلسفية في التسليم بمبدأ ضرورة الخلاص

---

16 المذهب المثالي-العقلي: هو المذهب القائل بأسبقية الوعي على الوجود المادي وأن الكليات universals القَبْلية هي التي تحدد الأصناف التجريبية الموجودة في العالم، وأن الإنسان يولد وهو مزود بأفكار ومبادئ فطرية سابقة على التجربة الحسية. أهم من قال به أفلاطون- ديكارت- هيجل.

17 المذهب التجريبي-المادي: هو المذهب القائل بأسبقية الوجود المادي على الوعي، وأن التجربة الحسية هي التي تحدد وتشكل الوعي والمعرفة، وأن الإنسان يولد وذهنه صفحة بيضاء خالية من أي معرفة وتتكون المعرفة بعد ذلك بفعل التجربة عن طريق الحواس. أهم من قال به بيكون-لوك-ماركس-الوضعية المنطقية.

18 نسبة إلى أرسطوطاليس.

19 نسبة إلى أبيقوروس.

20 الرواقية: مذهب فلسفي وضع أسسه زينون في أثينا حوالي العام 300 قبل الميلاد، ويتكون من آراء في المنطق والطبيعة وما وراء الطبيعة، ومحوره الأخلاق، ويرى أن عقل الإنسان جزء من الطبيعة الإلهية، وتعزى مسحة الزهد في المذهب إلى التأثر بالفلسفات الشرقية، وسمي المذهب بالرواقية لأن زينون كان يلتقي بمريديه في أثينا في رواق معين معروف.

21 المدرسة الشكية المتأخرة: هي مدرسة يونانية حاولت الإفادة من التعاليم السفسطائية القديمة بنحو أكثر منهجية، فبحثت في مسائل الطبيعة والموقف المعرفي بصددها وصولاً إلى الغاية العملية وهي الموقف الأخلاقي الذي هو الأساس لدى هذه المدرسة.

للإنسان على الأرض، والذي يعني منح الحرية الكاملة للإنسان بتخليصه من كل مقومات هذه الحرية من إرادة وانفعال وما إلى ذلك. وكان هذا الخلاص هو ببلوغ الحالة التي اصطلح عليها في اليونانية القديمة ب (الأتراكسيا) ataraxia والتي تعطى معنى الطمأنينة السلبية أو حالة الخلو من الألم، فتكون هذه الحالة بذلك هي قيمة value تتعلق بالسلوك الإنساني من جهة الاستقراء لما هو عليه حال الفطرة الطبيعية في بناء الموجود البشري، وصياغة لموقف أنطولوجي وابستمولوجي بتحديد علاقة الإنسان بالوجود والطبيعة، ثم الانطلاق من ذلك إلى رسم الطريق المؤدي إلى تحقيق الغرض القيمي المتمثل في مرحلة الأتراكسيا. وفي هذا ذهب "ابيقوروس"[22] (Epicurus) إلى أن "الإدراك للسعادات الأساسية في تعاقبها، إنما يدل على إدراك الحالة السوية للوجود المتوقفة على صحة العقل والجسد والتحرر من المخاوف ومن جميع الرغبات الضرورية.[23] كما أن الأسباب الرئيسية لاضطرابات النفس هي المخاوف اللامعقولة في ما يتعلق بالآلهة والموت والجهل بالحدود الطبيعية للسعادة والألم.[24]

وهذا يشير إلى أن أحد أهم مظاهر أزمة الحرية كما طرحها الفكر الغربي هو الجهل وعدم معرفة الحدود التي ينتهي عندها أصلٌ ويبدأ عندها أصلٌ آخر، ومن ثم يفقد الإنسان القدرة على (الاختيار) بين المتغيرات الذي هو جوهر الحرية في مجال الممارسة الفعلية لمقتضيات الحياة، ومن ثم فقدان القدرة على الإحساس المباشر بالمسؤولية المترتبة على الاختيار الحر، وبالتالي يجد الإنسان نفسه في حالة اغتراب دائم عن ذاته.

ولعل هذا ما حدا بالمدرسة الشكية اليونانية المتأخرة إلى الإدعاء بأن الحل هو أن يتوقف الإنسان تماماً عن إصدار أي حكم من الأحكام في العالم، وعلى الإنسان أن يكتفي

---

22 أبيقوروس (341 - 270 ق.م.): مواطن أثيني، أسس عام 306 ق.م. مدرسة فلسفية حيث كان يستقبل تلاميذه في حديقته الشهيرة، مثلت فلسفته أحد الأصول الأساسية لمذهب اللذة الأخلاقي؛ إذ جعل اللذة سبيلاً إلى بلوغ حالة الطمأنينة السلبية والخلو المطلق من الألم، وضع أبيقور عدداً من الرسائل في الفيزياء والأخلاق لم يصلنا منها سوى بعض النصوص.

23 Dewitt, Norman Wentworth. *Epicurus and his Philosophy*, Great Britain: Minnesota press,1954, p. 240.

24 ibid, p 226.

من أجل الحاجة العملية بالأقوال المحتملة والظنيات مما من شأنه أن يؤدي إلى إمكان العمل.[25] ويبدو أن هذا الحل يحمل في طيه الخلاص من مبدأ الحرية أصلاً باتخاذ حالة سلبية تمثلت في ضرورة تعليق كافة الأحكام. ولعل هذا المظهر المعرفي من مظاهر أزمة الحرية في الوعي الغربي كان يتسق ومحاولة هذا الوعي الغربي لاسترداد سياقه الفكري الطبيعي في مرحلة النهضة، عقب فترة العصور الوسطى التي حكمها آباء الكنيسة الكاثوليكية في ذلك الوقت، حيث ذهبوا إلى ضرورة تأويل تعاليم (الكتاب المقدس) لموافقة الرؤية الغربية في السيادة والسلطة وتنظيم ا تمع، في الوقت الذي كانت فيه تعاليم (الكتاب المقدس) – لا سيما (العهد الجديد) ما هي إلا تعاليم أخلاقية مجردة؛ أي غير مبررة بأحكام سببية إضافة إلى كو ا سيرة حياة المسيح.

ويمكن الإشارة إلى السياق الفكري الطبيعي للوعي الغربي في مرحلة عصر النهضة وما بعدها بذلك التيار التجريبي الذي نشأ في إنجلترا علي يد فرانسيس بيكون[26] Bacon وثوماس هوبز، وديفيد هيوم[27] Hume ، وجون لوك[28] Locke. ومجمل ما ذهبوا إليه أن الإنسان أسير لحواسه الطبيعة، وأن الوجود إدراك، وأن اليقين المعرفي مصدره الحس الذي يجعل بدوره هذا اليقين ذا صفة احتمالية. فكلٌ قد يري الحقيقة وفق متغيراته الحسية الذاتية؛ الأمر الذي حدا بمثل "هوبز" الفيلسوف الإنكليزي التجريبي ومن تابعه إلى افتراض دخول الإنسان في صراع مستمر ضد الإنسان الآخر، فلكل عالمه الذي يريد أن يفرضه، لذا فالكل في حرب ضد الكل. فكان لزاماً على "هوبز" أن يفرض بالضرورة قيداً على حرية الإنسان يكون دافعه الأساس تحقيق الأمن، وذلك بسحب كل ما لأفراد ا تمع من

---

25 بدوي، عبد الرحمن. **خريف الفكر اليوناني**، ط 5، الكويت: وكالة المطبوعات، بيروت: دار القلم، 1979، ص 72.

26 فرانسيس بيكون (1561 - 1626): فيلسوف ومفكر إنجليزي تجريبي، وضع المنهج العلمي الحديث على أسس تجريبية بحتة وحاول من خلاله تحطيم الأوهام التي تقيد العقل الإنساني جراء التفكير فيما يتجاوز التجربة والمنطق الإستقرائي، أشهر مؤلفاته (الأورجانون الجديد).

27 ديفيد هيوم (1711-1776): فيلسوف اسكتلندي تجريبي، انصبت معظم آرائه حول نظرية المعرفة, أدت به فلسفته إلى نوع من الشكية التجريبية فيما يتعلق بمفهوم السببية في العلم, أهم مؤلفاته ما كتبه عن الفهم الإنساني.

28 جون لوك (1632–1704): فيلسوف إنجليزي تجريبي، تحدث عن عناصر ومقومات الإحساس والتفكير والإدراك الإنساني من منظور تجريبي محض، كما بحث في الفلسفة السياسية ووضع تصوراً جديداً في نظرية العقد الاجتماعي، ألف في الفهم الإنساني وفي المفاهيم السياسية وفلسفة الدين.

حرية بتعاقد يبرم فيما بينهم، ومنحها لشخص واحد يصير هو الحاكم، فتكون له السلطة المطلقة، باعتباره الفرد الحر الوحيد وكل باقي أفراد الشعب مجردين أمامه من كل حرية بنص التعاقد الذي أبرم بين أفراد الشعب وبعضهم، وليس بين أفراد الشعب والحاكم نص على التنازل التام عن كافة الحقوق الإدارية والسياسية وغيرها، وذلك في مقابل أن يحتفظ أفراد الشعب بنوع واحد من أنواع الحرية، وينبغي على الحاكم تحقيقه بالضرورة ألا وهو تحقيق الأمن فإذا أخل الحاكم بشرط تحقيق الأمن انفسخ العقد ومن ثم حق للشعب الثورة لإقامة التغيير.

وحتى على مستوي الفكر المثالي وضع "إيمانويل كانط"[29] Kant حدوداً للعقل المجرد ونشاطه حتى لا يتجاوز ما ينبغي له التفكير فيه، وقصر حرية التفكير العقلي على عالم الظواهر phenomena فحسب، أما الشيء في ذاته nomina فلا يمكن الحديث عنه وفق آليات العقل المجرد pure reason.

كذلك يجعل هيجل Hegel للإنسان حرية واسعة أمام تطور التاريخ؛ إذ إن التطور متوقف بصورة جبرية على مدى تحقق الروح المطلق في العالم تدريجياً بنحو ينقل التاريخ مرحلة تلو مرحلة. ومن ثم كان تقدم الوعي الإنساني رهيناً بتجلي الوعي الكلي المتمثل في الروح المطلق.[30] ولعل "هيجل" كان يضع قيداً معنوياً على حرية الإنسان ليسوقه بصورة حتمية نحو بلوغ نهاية التاريخ واكتمال تحقق (الروح المطلق) في مرحلة الدولة البروسية، ولعل ما كان قد جرى من أحداث في أوربا في العصور الوسطي يوضح أن القيد المعنوي هو اكثر إحكاماً وتأثيراً في سياسة الشعوب من القيد المادي.

---

29 إيمانويل كانط (1724- 1804): ملقب بعملاق الفلسفة الألمانية، ولد وعاش ودرس في كونيجسبيرج بألمانيا، يعتبر من أتباع المذهب المثالي. تنصب أهم آرائه في تحديد ملكة العقل وفعاليته وقسمه إلى عقل محض وهو العقل المنطقي الحسابي الذي يتعامل مع الظواهر وفي حدودها، وبه تقوم نظرية المعرفة بالتقاء المعطيات الحسية مع الملكات والقوالب الذهنية والمقولات العقلية لتكوين الإدراك، وعقل عملي يكشف عن فاعلية الشيء في ذاته ويقيم نظرية أخلاقية تقوم على مبدأ الواجب، وملكة الحكم وتتعلق بالأحكام الجمالية، على هذه الأسس ألف كانط أهم كتبه إضافة إلى العديد من الكتب الأخرى في السياسة والميتافيزيقا وفلسفة الدين.

30 جارودي، روجيه. **فكر هيجل،** ط 2، بيروت: دار الحقيقة، 1983، ص 143 و144.

ثم كان من ضمن المراحل المصيرية في تطور الوعي الغربي وتجلى فيها هذا الوعي بطابعه الحقيقي بصورة قد تكون اكثر وضوحاً من أي مرحلة أخرى، هي تلك المرحلة التي عرفت في الأدبيات الفلسفية بمرحلة فلسفات الحياة، والتي كان أبرز ممثليها الفيلسوفان الألمانيان "آرثر شوبنهور"[31] Schopenhauer "وفريدريك نيتشة" Nietzsche.

حدد "شوبنهور" منطلق صراع الحرية بمقولته: "العالم هو تمثلي، تلك هي الحقيقة التي تصدق علي كل الأشياء."[32] ذا ذهب إلى أن الإرادة هي الحقيقة النهائية التي تبدو في كل ظواهر الوجود، فهذه الإرادة إذاً هي لديه منبع الشر في العالم، ذلك بأ ا إرادة عمياء غير عاقلة، وهي اندماجٌ أعمي لا عاقل نحو الحياة، وليست الإرادة العمياء هذه هي واقع الإنسان فحسب، بل هي الحالة الجوهرية في عموم الطبيعة وكل ما هو في العالم وما الإنسان إلا جزءاً من هذا العالم الذي يسوده فعل الإرادة اللاواعية.[33] وتبعاً لهذا فان الإنسان يبقى دائماً في تحول مستمر من الرغبة إلى الإشباع ومن الإشباع إلى الرغبة، وهذا يتكرر إلى مالا اية أو إشباع ائي، فنحن نشبه رجلاً يهبط من تلٍ جرياً ولا يستطيع الحفاظ على ساقيه إلا إذا استمر في الجري؛ فمن المحتمل أنه سوف يسقط إذا توقف، وهكذا فإن عدم الراحة هو سمة الوجود. وحتى إذا قام افتراض بأن كل رغبات الإنسان قد تحققت فسوف تنتابه حالة من السأم والضجر. وهكذا تتأرجح الحياة بين الألم الذي تسببه الرغبة والإرادة، وبين السأم الذي يسببه إشباع الرغبة والإرادة.[34]

ذا كان لا بد من وجود حالة من الخلاص على غرار تلك الطمأنينة السلبية أو (الأتراكسيا) وهي حالة الخلو من الألم التي قال ا فلاسفة اليونان من قبل، وكان تحقق

---

31 أرثر شوبنهور (1788-1860): فيلسوف ألماني، من أتباع تيار فلسفات الحياة التي عبرت عن النـزعة الرومانسية في أوروبا، تكلم شوبنهور عن العالم باعتباره تمثل ذاتي وإرادة تلك التي تعد السبب الحقيقي في شقاء الإنسان، لذا كان لا بد من الخلاص الذي رآه شوبنهور في الفن محققاً لفكرة الطمأنينة السلبية التي اقترحها فلاسفة اليونان. وصفت مؤلفاته بأنها من روائع الأدب الأوروبي.

32 انظر:
Schopenhauer, Arthur. *The World as Will and Ideal*, Translated by R.B.Hololence and J. Kemp, London: Rautledge & Kegen Paul Limited, 1948, p. 3.

33 بدوي، عبد الرحمن. **شوبنهور،** الكويت: وكالة المطبوعات، بيروت: دار القلم، 1979، ص 54 – 57.

34 توفيق، سعيد. **ميتا فيزيقيا الفن عند شوبنهور،** بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 1983، ص 65 و66.

هذه الحالة لدى "شوبنهور" يتم عن طريق الفن الذي يكون الإغراق فيه هو الخلاص في هذا العالم، حيث إن هذا المنظور الذي كان نتاجاً طبيعياً لتيار الوعي الغربي وإسهاماً فاعلاً به لا مكان فيه لافتراض عالم أخروي.

ثم كان ظهور "نيتشة" تلميذ "شوبنهور" الذي كان له أكبر التأثير في مجريات واقع الحياة في أوروبا منذ بدايات القرن العشرين. كان "نيتشة" يفترض أن الحرية لا تتحقق إلا في درجة وجودية أعلى من درجة الإنسان العادي وهي درجة الإنسان المتفوق superman الذي ينبغي -وفق "نيتشة"- أن يمضي فوق أشلاء الآخرين، ففئة الإنسان الأعلى هي فئة السادة الذين يتجاوزون كل القيود والمعتقدات والشرائع والقيم الخيرة، أما فئة العبيد فهم أولئك الذين ما زالوا أسري لقيم المسيحية من تسامح وإخاء وإيثار وفضيلة. لقد أعلن"نيتشة" ضرورة موت الإنسان العبد كما أعلن من قبل ضرورة موت الإله داخل الغابة التي خرج منها كفكرة لأول مرة في العهود البدائية، عندها يولد الإنسان السيد، الإنسان المتفوق بتاريخ جديد، متحرراً من كل قيد أخلاقي أو قيمي. وقد عبر "نيتشة" عن هذه التفرقة بين سادة وعبيد بما أسماه بالروح "الديونيزوسية" في مقابل الروح "الأبولونية"[35]، فالروح الأولي هي روح السكر والعربدة وروح الفزع والتوثب والانطلاق والشوق الغامر وروح الاندفاع والتمرد والثورة. أما روح "الأبولونية" فهي روح الوضوح والنور والنصاعة والاتزان، فالروح "الديونيزوسية" هي روح السادة لكو ا روح الطبيعة الأولية التي تنبثق عن حضن الطبيعة فهي جماع غرائز الطبيعة وقواها.[36]

يمكن القول إن آراء "نيتشة" كانت المقدمة الطبيعية للمذهب الوجودي الذي ساد في حقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية وعلى وجه الخصوص الوجودية السارترية، كما كانت آراؤه من قبل الفكر الرسمي والإنجيل الجديد للحزب النازي في ألمانيا بقيادة "أدولف هتلر" مما يتسق معه القول بان آراء "نيتشة" هي التي أدت بالبشرية إلى كارثة الحرب العالمية الثانية التي راح ضحيتها اكثر من أربعين مليون إنسان، إذ كان هتلر (Hitler) يري في ذاته منذ مراحل الشباب الأولي أنه هو ذلك الإنسان المتفوق أو الإنسان الأعلى الذي بشر به

---

35 نسبة لأبولون وديونيزوس، وهما أسماء إلهية في الأسطورة اليونانية القديمة.

36 بدوي، عبد الرحمن. **في الشعر الأوروبي المعاصر**، ط2، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980، ص 161.

"نيتشه"، وأن الجنس الآري هو الجنس السيد الذي يحق له أن يسود على باقي أجناس العالم.

والشاهد أن رجل أوروبا بعد الحرب العالمية الثانية، بدلاً عن أن يرتد عن نمط الوعي الذي كان عليه، ارتد عن تلك المسببات للحرب التي أقحم فيها دون مبرر بأن أغرق نفسه في مزيد من المعتقدات التي تمضي بالوعي الغربي في تياره الطبيعي أكثر فأكثر على إثر آراء "نيتشه"، فكان أن سادت حتى بدايات حقبة الثمانينات من القرن العشرين المعتقدات التي أطلقها المذهب الوجودي،[37] ونزلت إلى إنسان الشارع العادي عبر روايات "جان بول سارتر" و"البير كآمي"، فكان التمرد الإنساني الشامل والدعوة إلى التحرر المطلق من كل قيد أو تقليد وحتى من قواعد العلم، وكان وراء هذا أن تحولت معادلة "ديكارت"[38] الشهيرة (أنا أفكر إذاً أنا موجود) إلى (كلما ازددت تفكيراً كلما تقلص وجودي)، فكانت فاتحة ا ال إلى العدمية والعبثية في الحياة والأخلاق والفن وتحطيم العقل وإعلاء اللامعقول الذي هو الجوهر الحقيقي الأوحد للإنسان ومصدر مسئوليته، فكل إنسان فرد هو عالم خاص مستقل بقانونه الوجودي دون غيره من الأفراد، وكل تلك القواعد العامة التي تم وضعها من دين ومجتمع ومنطق ونظم قانونية واقتصادية وتشريعات للحقوق والواجبات، ما هي إلا قيد فرضها الآخر وأدت إلى اغتراب الإنسان عن ذاته وأنّها كانت نتيجة للصراع المستمر للحريات الوجودية للأفراد، فكان أن عادت مقولة "توماس هوبز" بأن الإنسان ذئب لأخيه الإنسان، وأن الكل في حرب ضد الكل، وأن الجحيم هم

---

37 المذهب الوجودي existentialism: مذهب فلسفي معاصر نشأ بتأثير الفينومينولوجيا الهوسيرليانية، وينطلق من مجموعة مبادئ أهمها : أن الوجود الفردي الذاتي سابق على الماهية الكلية، وإعلاء اللامعقول كوسيلة أساسية في تحقيق حرية الإنسان الفرد ومسئوليته، ومحاربة الأنظمة التي تفرضها ذوات الآخرين لذا كان الجحيم هم الآخرون, الحياة عبثية وعدمية وتخارج مستمر ولامعقول عن الذات. أهم ممثلي الفلسفة الوجودية: مارتن هايدجر (1889-1976) ألماني، وكان عضواً في الحزب النازي، أهم مؤلفاته (الوجود والزمان). جان بول سارتر (1905-1980)، وهو فرنسي، أكثر الفلاسفة الوجوديين تأثيراً على أرض الواقع، أهم مؤلفاته (الوجود والعدم) وعدد من المسرحيات التي عبرت عن آرائه الوجودية وأنزلت الفكر الوجودي إلى إنسان الشارع العادي.

38 رينه ديكارتRene Descartes (1596-1650): من أبرز أعلام الفكر الفرنسي والفلسفة الأوروبية الحديثة على وجه العموم، من أتباع المذهب المثالي، استخدم الشك منهجاً موصلاً لليقين, يعرف بأنه شطر الوعي الأوروبي بعده إلى شطرين وفصل بين النفس أو العقل والجسد، صاغ أهم آرائه الفلسفية على هيئة تأملات.

الآخرون، بما في ذلك فكرة الإله نفسها التي ذهب أغلب الوجوديين إلى رفضها على نفس المنوال الذي أسسه كل من "نيتشه" و"فويرباخ" Feurbach في القرن التاسع عشر، وخلاصتها أن فكرة الإله ولدت من داخل الإنسان الأول جراء خوفه من الطبيعة الثائرة حوله فكان أن أخرج الإنسان عن ذاته فكرة أن هنالك بالضرورة كائن عظيم أقوى وأعلى من الإنسان هو الذي يحميه من عناصر الطبيعة التي هو جاهلٌ ا. وهذا ما أدى به إلى اغترابه عن حريته ومن ثم عن ذاته.

والآن إذا كانت المقولة الأساسية للوجودية هي أن الحرية هي عين ذات الوجود الإنساني فقد آن الأوان عند الغربيين أن يسترد الإنسان فكرة الألوهية التي أخرجها من عقله، وعلقها طويلاً على كائن وهمي خارج عن ذاته، وأدت به من ثم إلى الخضوع للاستغلال باسم الدين في العصور الوسطى على يد آباء الكنيسة. وقد عبّر "سارتر" عن ذلك في مسرحياته بأنه إذا كان ثمة إله قد خلق الإنسان فما كان له أن يخلقه حراً، فالحرية الإنسانية تقف على قدم المساواة في مقابل الفعل الإلهي، فان كانت الإرادة الإلهية تخلق من عدم فإن الحرية الإنسانية لا تخلق من عدم، إنما هي تحيل إلى عدم. فليست الحرية في صميمها قوة خالقة أو مبدعة إنما هي قوة هادمة أو معدمة. ومعنى هذا أن الحرية البشرية وثيقة الصلة بكل معاني السلب والنفي والهدم والشر والموت والعدم والفناء.[39]

ولعل أصل ذلك الاتجاه الوجودي ما ذهب إليه "مارتن هايدجر" M. Heidegger بقوله إن الصفة الأساسية للحرية الإنسانية هي أن الإنسان كان ويكون دائماً في حالة تخارج مستمر عن ذاته، واصطلح على ذلك بتعبير (Da-Sein)؛ أي (الوجود–هناك) فما أن يوجد الإنسان في نقطة من نقاط اكتشاف الوجود الذاتيbeing وخلق الماهية essence حتى يخرج عنها إلى نقطة مغايرة بفعل التجادل المتصل مع كل عناصر الوجود من حوله. فالرؤية الكونية للمذهب الوجودي existential worldview، هي أن الوجود سابق على الماهية، والذات سابقة على الموضوع، والخاص سابق على العام، فلا مبرر بالتالي للخضوع لأي قيد عقلي أو ديني أو اجتماعي.[40]

---

39 إبراهيم، زكريا. **مشكلة الإنسان**، القاهرة: مكتبة مصر، ص 43 و 44.

40 انظر:

لقد انعكست هذه المعتقدات الوجودية على المظهر العام للحياة وسلوك الأشخاص في عموم أوروبا وأمريكا. فبدلاً عن التقاليد المحافظة التي اتسم ا إنسان أوروبا سادت حالة من الرغبة في تحطيم كل ما هو قديم وتقليدي ومحافظ، فحتى على مستوي المظهر العام كان الرجل الأوروبي فيما قبل الحربين يلتزم في معظم المحافل بنظام الزي الرسمي الكامل full-suit ورباط العنق فتمرد على ذلك بارتداء القميص الضيق والصدر المفتوح والبنطال المخلق لطبيعة الجسد بضيقه الشديد في الوسط ووسعه البالغ عند أسفل الساق وتكثيف الشعر بغير نظام وحلق اللحية إلى منتصف الوجه فلا هي حليقة تماماً ولا هي مرسلة، والمرأة الأوروبية التي كانت تلتزم باللباس الفضفاض البالغ الطول تمردت على ذلك إلى النقيض بارتدائها (آلميني جيب) و(الميكروجيب) نحو ذلك. وفى مجال الفنون استبدلت السيمفونية الكلاسيكية في الموسيقى التي عبرت عن الحياة الجادة والمحافظة في أوروبا بموسيقي (الروك أند رول) والجاز وهستريا الرقص المحموم التي صاحبتها، كما ظهرت الاتجاهات العبثية والسريالية في الفنون التشكيلية.

كل تلك المظاهر إن هي إلا محاولة الإنسان في الغرب إثبات حريته أمام ذاته بمخالفة كل ما درجت عليه العادة من قبل، ولكن سرعان ما أدخلته تلك الحالة إلى أزمة جديدة بان تحولت الحرية إلى تحلل كامل، مما أدى إلى ازدياد حالات الشعور بفقدان قيمة الذات وعبثية الحياة، ومن ثم فقدان الرغبة في الحياة وارتفاع نسبة معدلات الانتحار بمختلف أشكاله. فكان على الوعي الغربي أن يعود من جديد إلى وضع حل لأزمة الحرية التي يعانيها فظهر الاتجاه البنيوي[41] structuralism يدعو إلى عودة مفهوم الإطار النسقي المنظم system فيذهب "جان بياجيه" السويسري في تفسير مفهوم (البنية) إلى أ ا نسق من التحولات له قوانينه الخاصة باعتباره نسقاً وذلك في مقابل الخصائص المميزة للعناصر، علماً بأن من شأن هذا النسق أن يظل قائماً ويزداد ثراء بفضل الدور الذي تقوم به تلك

Heidegger ,Martin. *Being and Time*, Translated by: John Macquarri, Edwand Robinson, Oxford: Blackwell, 1967, p. 36 - 41.

41 البنيوية: تيار فلسفي منهجي ازدهر في النصف الثاني للقرن العشرين، نادى به أصحابه كمنهج لتحليل وتأليف اللغة والثقافة والأسطورة والفن والدين، ينطلق من فكرة النسق أو النظام system ويعتمد مجموعة من القواعد الحاكمة مثل: الكل والعلاقات سابقان على الأجزاء ومبدأ التزامن في مقابل النظرة التاريخية والتحولات للعناصر ومبدأ التنظيم الذاتي. من أهم أعلامه: جان بياجيه (1896-1980) عالم النفس السويسري، فيرديناند دوسوسير (1857-1913) الألسني السويسري.

التحولات نفسها، دون أن يكون من شأن هذه التحولات أن تخرج عن حدود ذلك النسق. كذلك يذهب "كلود ليفي شتراوس" Claude Levi-Strauss إلى أن البنية تحمل أولاً وقبل كل شئ طابع النسق أو النظام، فالبنية تتألف من عناصر يكون من شأن أي تحول يعرض للواحد منها أن يحدث تحولاً في باقي العناصر الأخرى.

وقد مثلت البنيوية ردة الفعل التي حاولت إلغاء الوجود الإنساني الفرد -الذي دعت إليه الوجودية- وتقرير أن حرية الفرد الإنساني تتحدد بكونه عنصراً في نسق منتظم كلي، فكانت هذه محاولة للخروج من الأزمة التي نتجت عن الاتجاه الوجودي، ولكن هذا الحل نفسه قد أدى إلى أزمة في مجال (علم التحكم)[42] cybernetics بعدم ضبط مدى القدرة على محافظة التحول والتنظيم الذاتي، وتفسير أصل خلق الكيان البنائي المعين، ومن ثم الوقوع في افتراض إلغاء العقل كدور فاعل، والسقوط في الجبرية المطلقة؛ الأمر الذي أدى إلى اتساق الوعي الغربي مرة أخري بظهور ردة الفعل المعاكسة للاتجاه البنيوي والتي تمثلت في ما عرف بالتفكيكية[43] deconstructionism التي نشأت في فرنسا عند أشهر ممثليها "دريدا" J. Derrida و"دولوز" G. Deleuse، وكانت قد هدفت إلى ضرب ما اصطلحوا عليه (بالمركزية العقلية).

وتفكيك هذه المركزية العقلية -التي تعني لديهم الاهتمام بالحقيقة والعقل والمنطق- إنما يتم عبر الوسيط اللغوي، بجعل اللغة حصيلة من العلامات signs لا تنتمي إلى نسق أو نظام، وهو ما أسموه باللعب الحر بالدوال الذي يجعل كل نص يبدأ من الصفر، الأمر الذي أدى بالوعي الغربي إلى بلوغ منتهى العدمية والعبثية وعدم الانتماء. والتفكيكية في هذا تختلف عن(التحليلية)، فالتحليلية هي النظر إلى الجزئيات والعلامات المفردة والوحدات الصغرى للكل وفهمها في إطار سياق يمنح العلامة دلالة معينه، وفق قصد استخدام معين.

---

42 علم التحكم (السيبرنتيك): أسسه نوربـرت وينر N. Wiener، وهو يقوم على دراسة إدارة ونقل المعلومات بما يحقق التحكم البيولوجي والفيزيائي والكيميائي لأنظمة الطاقة، ومن ناحية تاريخية، كان السيبرنتيك متداخلاً مع النظريات الرياضية للمعلومات والاتصال والحواسب الآلية.

43 التفكيكية: حركة عدمية معاصرة نشأت في مقابل البنيوية، أقامت بحوثها على تحليل اللغة، أهم روادها جاك دريدا (1930-) فرنسي، جيل دولوز (1925-).

أما التفكيكية فهي هدم كامل لكل سياق وليس تحليلاً له.[44] على هذا أصبح المهم في التفكيك ليس هو الإبداع المركزي بل ميش الإبداع، والبحث عن المركز في الأطراف، لهذا فعل "دريدا" ما فعله "ميشيل فوكو"[45] M. Foucault من قبل، في بحثه عن تاريخ الجنون وليس تاريخ العقل؛ تاريخ المرضى وليس تاريخ الأصحاء؛ تاريخ العيادات النفسية، وليس تاريخ مراكز الأبحاث العلمية، وذلك من أجل قلب العلاقة بين الأطراف والمركز، بين السلب والإيجاب، بين الهوية والاختلاف. لذلك كان التفكيك ضد التمثل؛ أي إعادة رسم الموضوع في الذهن، وضد التمثيل أي إعادة النص على المسرح. ويعلن "دريدا" اية مسرح التكرار وبداية مسرح القوة، اية التسطيح وبداية عنف الدلالة، اية المعنى وبداية القوة معلناً الانتقال من عصر (أنا أفكر) إلى عصر الجنون، ومن الميتافيزياء إلى العنف، ومن الكلام الخارجي إلى النفس الباطنة، وهو العودة بصورة مباشرة مرة أخرى إلى "نيتشة" و"الوجودية" ولكن على نحو أكثر تمرداً وعدمية.[46] ولعل التفكيك ذا -بعد فشل فكرة إقامة بنية واقعية شاملة- كان مؤشراً لضرورة تجاوز تلك القوالب اللغوية والفكرية التي بلبل وشتت ا الرب المذكور في (العهد القديم) ألسنة الناس، فالتفكيك هو التحرر الذي قد يحل الأزمة التي فرضتها البنيوية ومن قبلها محاولات الوضعية المنطقية[47] logical positivism المعاصرة في بناء لغة مثالية[48] ideal language بقصورها عن الرد نحو حالة الوحدة التي كان عليها الإنسان في وصف (العهد القديم) عند حديثه حول بناء برج بابل.

---

44 انظر: مناظرة سورل-دريدا. "التفكيك أو اللغة في مختلف وضعياتها"، ترجمة مصطفى حنفي، **مجلة الجمعية الفلسفية المصرية**، السنة التاسعة، 2000، ص 195- 213.

45 ميشيل فوكو (1926-1984): فيلسوف نقدي فرنسي، تميز منهجه بما يعرف بالأركيولوجيا المعرفية.

46 حنفي، حسن. **مقدمة في علم الاستغراب**، بيروت: دار التنوير، ص 432 و433.

47 الوضعية المنطقية: حركة فلسفية نشأت في فينا جراء اجتماع عدد من العلماء، واتفقوا على مجموعة من المبادئ الفلسفية- المنطقية بصدد ضبط اللغة المتداولة بنفس درجة الدقة التي للغات العلمية، فقسموا كل ما يمكن أن يفكر فيه الإنسان إلى دائرتين: القضايا التقريرية التجريبية وهي ما يمكن الحكم عليها بالصدق أو بالكذب باعتبار أن لها معنى، وقضايا ميتافيزيائية وشعورية وأخلاقية لا يمكن الحكم عليها بصدق أو بكذب، لأنها فارغة من المعنى أصلاً ولا تقبل التحقق تجريبياً.

48 اللغة المثالية: هي في مقابل اللغة العادية أو الطبيعية، وهي لغة صناعية تصاغ على منوال العلاقات الرياضية والوقائع التجريبية لضبط اللغات المستخدمة في الحياة اليومية وتوحيد معانيها ودلالاتها برغم تعددها واختلافها. قال بها كل من فيتجنشتاين ورسل والوضعيين المناطقة.

ثالثاً: اتجاهات النظريات العلمية الطبيعية والصورية

منذ "أرسطوطاليس"[49] تواصلت محاولات بناء النموذج الشامل للتفكير، وذلك بتأويل الأحوال الطبيعية والسنن الكونية تأويلاً يضع القوالب العامة ا ـردة والتي تمثلت في ضروب القياس[50] syllogism وأحكام القضايا من جهة الصدق truth والكذب falsehood بحسب تصنيفها في حدود كلية وجزئية. ولعله كان أمراً ضرورياً نسبة إلى أن أي كيان اجتماعي أو نظام إداري أو برنامج إنساني عام لا يمكن أن يقام إلا بوضع تلك الأطر الصورية للأحكام وأفعال القول.

هذا وقد بلغ هذا التأويل المنطقي -الذي امتد منذ "أرسطوطاليس" وحتى النصف الأول من القرن العشرين، والذي عرف اصطلاحاً بمنطق القيم الثنائية valued logic- مرحلة النضج مع النتائج الطبيعية التي توصل إليها "نيوتن" فيما عرف بمجال (الفيزياء الكلاسيكية) التي تقرر فيها أن هناك دائماً وحدات ـائية للتحليل، وأن الذرة atom هي الوحدة النهائية لتحليل المادة، وأن المادة عينها هي حالة كتلة mass وهذا يجعلها تنفصل عن العنصر الكوني الآخر وهو الطاقة energy، كما تقرر أن طبيعة الحركة هي نظام الموجة wave المتصلة، بحيث ينتقل الجسم من نقطة معلومة إلى نقطة معلومة أخرى بقياس مكاني دقيق ومحدد. وقد كان ذلك منسجماً مع إصدار الحكم الخاص بموقع الكائن وحالته على الأبعاد المكانية الثلاثية المعروفة فحسب.[51]

---

49 ارسطوطاليس (384– 322 ق.م): فيلسوف يوناني يعد أكثر الفلاسفة القدماء شهرة وإنتاجاً، توزعت أعماله على المنطق والطبيعة وما وراء الطبيعة والأخلاق والسياسة والفن واشتهر بالمنطق الصوري (القياس) الذي رأى فيه آلة لجميع العلوم.

50 القياس: هو أسلوب الاستدلال المنطقي الذي أسس له ارسطوطاليس وطوره من أتى بعده من فلاسفة اليونان وفلاسفة المسلمين، ويتألف من عدد من المقدمات تلزم عنها نتائج بالضرورة، فهناك المقدمة الكبرى التي تحتوي على الحد ذي المفهوم الأكثر اتساعاً ثم المقدمة الصغري التي تحتوي على الحد ذي المفهوم الأضيق اتساعاً، ويربط بين المقدمتين حد أوسط يتكرر في المقدمتين ويختفي في النتيجة، ويتوزع القياس على أربعة أشكال بحسب وضع الحدود وتتوزع الأشكال إلى عدد من الضروب بحسب مقاييس الكل والجزء.

51 انفيلد، ليوبولد وأينشتاين، ألبرت. **تطور الأفكار في الفيزياء من المفاهيم الأساسية إلى نظريتي النسبية والكم**، ترجمة أدهم السمان، دمشق: وزارة الثقافة، 1986، ص 59–62.

يمكن القول من ثم إن هذه النتائج للتصور الكوني للفيزياء الكلاسيكية قد أدى إلى أعلى مستوى من التأويل الفلسفي العلمي وفق تيار الوعي الغربي، وأن هنالك نظاماً كونياً صارماً في حركته وفي تفسيره، يقابله نظام منطقي عقلي صارم يضبط حركة التفكير الإنساني في حدود قاطعة، وهو ذلك النظام المنطقي الذي يضع كافة أحكامه في صيغ الصدق والكذب. وقد اتفق هذا والقول بمبدأ الحتمية determinism المطلقة في العالم، التي كان من شأ ا أن يقتصر منطق القيم الثنائية هذا على مستوى دلالي ذي بعد واحد هو البعد التجريبي، يتم فيه تصنيف مجمل العلاقات relations بما يلائم دوال (الاقتران) و(البدل) و(التضمن المادي) و(التكافؤ)، بحيث تخضع هذه العلاقات لقوائم صدق truth tables ثابتة تم تطويرها تدريجيا منذ ليبنـز[52] Leibnez وبوول[53] G. Boole، ورسل[54] Russell، وهوايتهد[55] Whitehead، وفيتجنشتاين[56] L. Wittgenstein.[57]

على هذا الأصل تأسس الفكر الوضعي كسياق ضروري في تطور الوعي الغربي، مقرراً أنه ليس هنالك حرية متاحة للإنسان إلا بقدر ما تمليه عليه الظروف الواقعية، فليس للإنسان من الحرية ما يجعله ينطلق بخياله إلى ما وراء الطبيعة metaphysics؛ إذ أن الخيال نفسه مقيد بعناصر الطبيعة التي هي المصدر الوحيد للخبرة المعرفية للإنسان. وهذا يتضح في

---

52 جوتفريد فيلهلم ليبنـز (1646-1716): فيلسوف مثالي وعالم رياضيات ألماني، صاحب نظرية المونادات أي تقسيم العالم إلى ذرات روحانية، أسهم إسهاماً مقدراً في تطوير المنطق الصوري نحو الصياغة الرياضية.

53 جورج بوول: رياضي ومنطقي إنجليزي، من مؤسسي المنطق الرياضي الحديث، صاغ قياساته المنطقية في صورة جبرية.

54 بيرتراند رسل (1827-1970): منطقي ورياضي وفيلسوف إنجليزي، طور مع هوايتهد المنطق الرياضي بصورته الراهنة، أسهم في مجال فلسفة اللغة والمنطق بنظريتي الأنماط والأوصاف، له آراء ثرة في السياسة والأخلاق ونظرية المعرفة.

55 ألفريد نورث هوايتهد (1861-1947): رياضي ومنطقي وفيلسوف علم إنجليزي. ساهم مع رسل في تطوير المنطق الرياضي، تتسم فلسفته في الوجود بطابع ميتافيزيائي.

56 لدفيش فيتجنشتاين (1889-1951): فيلسوف إنجليزي من أصل نمساوي، يعد من أكثر الفلاسفة المعاصرين تأثيراً وشهرة، مرت فلسفته بمرحلتين: المرحلة المبكرة حاول فيها تأسيس اللغة المنطقية المثالية، المرحلة المتأخرة اتجه فيها إلى وضع قواعد لتحليل اللغة العادية ومهد ذلك لظهور مدرسة أكسفورد.

57 Kneal, W. & Keal, M. *The Development of Logic*, Oxford University Press, 1962, pp.479-490.

نظر الوضعيين من التحليل الأولي لأي من نتائج هذا الخيال بأنه يتألف من حدود لا خروج عنها، تتمثل على سبيل المثال في مفاهيم الاستقامة والاستدارة والانحناء والانكسار والطول والعرض والعمق وما إلى ذلك.

هذا ما حدا بالوضعيين في ‌اية المطاف إلى محاولة بناء عقل جمعي شامل يتوحد فيه البشر كافة بحد سواء، فتواضعوا على ما عرف بمبدأ التحقق verification principle وهو التمييز بين القضايا التي لديها معنى، وهي فئة القضايا التجريبية التي تكون إما صادقة أو كاذبة، وبين تلك القضايا الميتافيزيائية والقضايا الشعورية والعاطفية والأخلاقية والجمالية التي لا يمكن الحكم بصددها بصدق أو كذب، فهي إذن قضايا ليست ذات معنى أصلاً، ثم تقرير ما عرف بالنظرية التصويرية للغة التي حددت حركة التعبير اللغوي ومن ثم العقلي، في وجود قضايا أولية elementary propositions مؤلفة من أسماء nouns تقابل في العالم وقائع ذرية atomic facts مؤلفة من أشياء things وهكذا فما لا نستطيع الحديث عنه ينبغي علينا أن نصمت بصدده."[58] ذلك هو مبدأ الموضوعية المطلقة التي افترضها التأويل الوضعي التجريبي للعالم، محدداً بذلك إطار ما يحق له، دون مراعاة للعناصر الذاتية ودورها في تأكيد حرية الإنسان ورسالته في أعماق الأرض بمسئولية كاملة، كل هذا في سبيل تحقيق لغة منطقية مثالية تعيد للإنسان وحدة (المعنى) التي فعلها عنه الرب كما أنبأ (العهد القديم) حتى لا يصير للإنسان في وحدته هذه قوة كقوة الآلهة.

وكان من أبرز النتائج السالبة لهذا الاتجاه هو تطبيق مبادئ المادية الجدلية بالكيفية التي كانت عليها في مناطق شرق أوروبا وآسيا، الأمر الذي أدى إلى توقف تفسير الحقيقة العلمية عند حدود التصور الطبيعي الكلاسيكي والتمييز بين قانون لحفظ الطاقة وقانون لحفظ الكتلة وفق الاعتبارات التقليدية في مفهوم المادة، ومن ثم تفسير التاريخ الإنساني باعتباره سلسلة من البناءات الحتمية والوقائع الضرورية في انتقاله من مرحلة إلى مرحلة لاحقة، حيث لا مجال للقول بأي نوع من الإرادة الإلهية في تسيير حركة التاريخ، ولا حتى نوع من الإرادة الإنسانية في ذلك؛ فليس أمام الإنسان القائم في المرحلة الاشتراكية التي

---

58 Wittgenstein, L. *Tractatus logico philosophicus*, London: Routledge & Kegan Paul, parag. 7.

شعارها (لكل حسب عمله) إلا أن يضحي تضحية غير ذات مقابل في عالم دنيوي أو أخروي، ليأتي إنسان المرحلة الشيوعية العظمي بعد جيل أو جيلين من وفاة ذلك الأول ليعيش جنة الله علي الأرض التي بشر ا "كارل ماركس" Marx وفريدرش انجلز F. Engels [59]، تلك المرحلة التي يتحول الشعار فيها ليصبح (لكل حسب حاجته)، ولتصبح أيضاً الإجابة عن السؤال: ماذا بعد الشيوعية؟ هي (مزيداً من الشيوعية).

إلغاء الإرادة والحرية أمكن أن يكون تفسيراً لتلك الثورة النفسية في مطلع التسعينات في القرن العشرين ضد الأنظمة الشيوعية جراء الثغرة التي فتحها الرئيس السوفيتي الأخير "جورباتشوف" بمؤلفه الإصلاحي (البيروسترويكا) أو إعادة البناء.

أما السياق الآخر للتأويل العلمي في تطور الوعي الغربي فقد كان نتاجاً لنظريتي النسبية relativity وميكانيكا الكم quantum mechanics، اللتين قررتا إضافة البعد الزماني إلى الأبعاد المكانية الثلاثة في الفيزياء الكلاسيكية بوصفها محددات أساسية في الحكم بصدد أي كائن. كما تحقق التوحيد بين قانوني حفظ الطاقة وحفظ الكتلة على اعتبار أن المادة ما هي إلا طاقة مكثفة وللطاقة كتلة، ومن ثم تلاشى مبدأ (الحد النهائي) في التحليل واختلف مفهوم المادة اختلافاً جذرياً.[60] قرر "اينشتاين" هذا بقوله (لا ريب أننا لا نستطيع حتى الآن أن نتصور أن الفيزياء كلها لا يمكن أن تبنى على مفهوم المادة كما يظن فيزيائيو أوائل القرن التاسع عشر)،[61] فظهر بذلك افتراض ال آخر وهو مفهوم الحقل field الذي هو التركيز الشديد للطاقة في حيز صغير نسبياً، وهو ما يتيح توزيع الطاقة بنسب معينة في مدي معين.[62] كذلك ذهب كل من ماكس بلانك Blank وبروجلي Brogli ونيلز بور Bohr إلى الحكم على الطاقة في مستوى الميكروكوزم[63] microcosm بأ ا لا تتغير دائماً بطريقة مستمرة، وإنما هي عبارة عن كموم إشعاعية quanta يتألف كل (كم) منها من عدد غير محصور من الجسيمات elements، ولا يمكن قياس الطاقة

59 كارل ماركس (1818- 1883) وفريدريك انجلز (1820- 1895): فيلسوفان ألمانيان أسسا المادية الجدلية والمادية التاريخية.

60 اينشتاين، انفيلد. **تطور الأفكار في الفيزياء**، ص 258- 269.

61 اينشتاين، انفيلد. المرجع السابق، ص 255.

62 اينشتاين، انفيلد. المرجع السابق، ص 255 – 257.

63 المكروكوزم. الكون الصغير.

الإشعاعية إلا عبر تصنيف (الكموم) وليس الجسيمات؛ إذ أن الجسيم هو فرد لا يمكن معرفته أو الحديث عنه إلا في إطار (الكم) الذي ينتمي إليه،[64] وذلك على غرار المثال الذي ضربه "زينون الايلي"[65] Zeno فيما قبل الميلاد دفاعاً عن آراء أستاذه "بارمنيدس"[66] Parmenides في قوله بنفي الكثرة والحركة وهو: أن حبة القمح بمفردها إذا ألقيت على الأرض لا يخترق صو ا عتبة السمع لدى الإنسان فهي إذاً لا تمثل وجوداً بالنسبة إليه، أما إذا ألقي جوال القمح بأكمله فإنه يحدث صوتاً عالياً يبلغ من الشدة ما يخترق به عتبة السمع مثبتاً بذلك وجوده والوعي به.

كذلك يمكن ملاحظة أن فكرة الكموم هذه قد أدت إلى إثبات نظام الحركة بصورة مغايرة لما تصورته الفيزياء الكلاسيكية، فالحركة لا تتم بطريقة الموجة المتصلة وإنما بطريقة الدفعات المتقطعة على هيئة مقادير منفصلة كطلقات المدفع الرشاش.[67] وهذا ما يجعل من غير الممكن التنبؤ بصورة قطعية بمنتهى الحركة وغايتها.

وقد كان من النتائج الفلسفية لهذه النظريات أن تم الاصطلاح على مفاهيم جديدة مثل: دور الملاحظ the role of observer، وسقوط السببية collapse of causality، وحرية إرادة الإلكترون free will of electron، إذ لوحظ أن الإلكترون في مداره حول نواة الذرة إنما لا يخضع لقانون فهو يبدأ مداراً ثم يخرج عنه دون سابق إنذار ودون تبرير معلوم ليبدأ مساراً جديداً وهذا ما أدى إلى إمكان القول بعدم خضوع عالم الجسيمات الدقيقة لقانون سببي، وقد عبر عن هذا (فيليب وانك) في كتابه عن فلسفة العلم بقوله أن الفيزياء المعاصرة قد تعرضت لتفسير ميتافيزيائي وطبقاً لهذا التفسير يعد الإلكترون ناتجاً عن

64 اينشتاين، انفيلد. المرجع السابق، ص 298.

65 زينون الأيلي (490 ق.م): مفكر يوناني، حاول إثبات آراء أستاذه بارمنيدس في القول بنفي الكثرة ونفي الحركة وأعطي على ذلك حججاً منطقية مما جعل ارسطوطاليس يعتبره مؤسس الجدل.

66 بارمنيدس (540- 450 ق.م): فيلسوف يوناني مثالي، رفض الحس كوسيلة للمعرفة وجعله طريق الظن وجعل العقل طريق اليقين، كما نفي الكثرة والحركة في العالم.

67 جينـز، سير جيمس. **الفيزياء والفلسفة**، ترجمة جعفر رجب، ط2، بيروت: دار التنوير، 1978، ص 154.

قوة روحية، كما أنه في قفزة من مدار إلى مدار إنما يمارس عملاً من أعمال الإرادة الحرة.[68]

وكان من أبرز الآراء التي وجهت هذا التأويل وجهة تتسق مع الموقف الراهن للوعي الغربي بصدد الحرية، وهو ما عرف بمبدأ الارتياب uncertainty principle لدى العالم الفيزيائي الألماني هايزنبيرج "W. Heisenberg". ويقضي هذا المبدأ بأننا لكي نعرف الموقع المستقبلي وسرعة جسيم ما بشكل مسبق يجب أن نتمكن من قياس موقعه الحالي بدقة تامة، والطريقة الجديرة لذلك هي أن نسلط الضوء على الجسيم، وهذا يبعثر بعض موجات الضوء التي تدل على موقعه، إلا أنه ليس من الممكن تحديد موقع الجسيم بدقة أكثر من قدر المسافة بين رؤوس موجات الضوء -أي قممها - وبالتالي علينا استخدام ضوء ذي موجات قصيرة لقياس موقع الجسيم بدقة. وبموجب فرضية "بلانك" للكم لا يمكن استخدام كمية اعتباطية ضئيلة من الضوء بل على الأقل كماً quantum واحداً، وهذا الكم سوف يعوق الجسيم ويغير سرعته بشكل لا يمكن التنبؤ به، أضف إلى ذلك أنه كلما كان قياس الموقع دقيقاً كانت أطوال موجات الضوء المطلوبة للكم أقصر، وبالتالي كلما كانت الطاقة اكبر للكم الواحد من الضوء يكون تأثر سرعة الجسيم بمقدار أكبر؛ أي كلما أردنا قياس موقع الجسيم بدقة أكبر كلما تناقصت دقتنا في قياس سرعته والعكس بالعكس.

هكذا يبلغ مفهوم الحرية في الوعي الغربي إلى قمة حالات الأزمة بأن ترسيخ المبدأ الأصيل في الوعي الغربي عموماً -وهو أن الطبيعة هي التي تقود الإنسان- إلى الدرجة التي أوصلت الإنسان في الغرب إلى تحقيق (أسطورة سيزيف)[69] عليه، بأن يصل هذا الإنسان إلى أعلي درجة فيتبين أن جهله هو الذي يتسع وليس علمه. فإذا كانت الطبيعة وفق النظريات العلمية المعاصرة قد أصبحت تتصف بنقيض تلك المبادئ التي بنى عليها علماء الغرب ومفكروه تبعيتها للطبيعة بنحو أو بآخر من موضوعية وسببية وحتمية وقدرة على

---

68 الموصلي، سامي احمد. **الأسئلة الخالدة**، بغداد: مطابع التعليم العالي، ص 45 – 47.

69 أسطورة سيزيف: اسطورة يونانية قديمة تقول بأن الآلهة غضبت على سيزيف وحكمت عليه بأن يمضي عمره في أن يحمل صخرة ثقيلة ويصعد بها إلى أعلى قمة الجبل فإذا بلغها سقطت الصخرة مرة أخرى إلى سفح الجبل فيرجع مرة أخرى لمعاودة الكرة وهكذا دواليك.

التنبؤ العلمي، فقد أصبح الإنسان الغربي من ثم يدعو إلى نقيض ما كان قد دعا إليه في المرحلة الوضعية التجريبية، بداءً من محاولة إيجاد منطق جديد مغاير لذلك النسق القديم (أي منطق القيم الثنائية) بعد إثبات قصوره عن مواكبة المتغيرات العلمية في تفسير نظام الكون، وأصبح الموقف الراهن هو أننا لا نعرف الحدود النهائية حتى نضع أحكاماً قاطعة بالصدق أو الكذب، فكان هذا النظام المنطقي الجديد والذي عرف بمنطق القيم المتعددة[70] many valued logic.

وقد استند هذا النظام فلسفياً على ما قرره "هانز رايشنباخ" Reichenbach في حديثه عن فيزياء الميكروكوزم من أننا نستطيع أن نتصور عوالم مثلما يحدث في خبرة الماكروكوزم[71] macrocosme experience، حيث يكون من المستحيل فيها فيزيائياً التحقق والتكذيب لقضايا تجريبية معينة، وذلك فقط لأن أي قضية –في خبرة الميكروكوزم- نعتبرها قضية مكتملة فإ ا تبدو على الأقل محتمله التحقق أو التكذيب.[72]

من هنا ظهر ما يعرف بمنطق القيم المتعددة كمنطق لا معياريnonstandard logic يتيح قيماً أخرى لا تقرر العلم القاطع المتمثل في الحكم المقتصر على الصدق والكذب في المنطق الثنائي القيم الموافق لمقررات الفيزياء الكلاسيكية، فأصبح منطق القيم المتعددة في إطار صياغات الحساب المنطقي logical calculus هو الاقتراح البديل لمنطق القيم الثنائية التقليدي لتفسير وتطبيق مقررات ونتائج (ميكانيكا الكم) بكونه يفرض قيماً محايدة تدل علي مناطق الوعي الغامضة وغير القابلة للفصل فيها بحكم قاطع بالصدق أو الكذب، الحق أو البطلان.[73] الأمر الذي أظهر أن جل الأساس المعتمد عليه في إقامة منطق للقيم المتعددة

---

70 منطق القيم المتعددة: هو نسق منطقي معاصر في مقابل منطق القيم الثنائية، وهو ينطلق من عدم الاقتصار على قيم الصدق والكذب كقيم منطقية وحيدة للحكم على القضايا ويفترض وجود قيم أخرى متعددة بين الصدق والكذب، ومنه أنساق القيم الثلاثية والقيم الرباعية والقيم الامتناهية Multi–valued.

71 الماكروكوزم، الكون المتسع.

72 هوكنج، ستيفن. **موجز في تاريخ الزمان من الانفجار العظيم إلى الثقوب السوداء**، ترجمة عبد الرحمن حيدر، مراجعة محمد دبس، بيروت: أكاديمي، 1990، ص 75.

73 Reichenbech, Hans, *Philosophic Foundation of Quantum Mechanics*, University of California, 1944, pp. 29, 30.

هو أساس سمته الجوهرية نقص وقصور الوعي عن إدراك الوجود على نحو كلي في لحظة زمانية حاسمة.

فمنطق القيم المتعددة إنما هو إفساح ا ال لمساحة الفاقد المعرفي في الوعي البشري وإظهار عنصري الاحتمالية والنسبية على الأحكام كضرورة منطقية مؤداها عدم القدرة على التنبؤ العلمي القاطع بتحول الظواهر في اللحظة المستقبلية وفق القواعد والمعايير العلمية الراهنة من جهة، ومن جهة أخرى عدم قدرة العقل البشري على الإيفاء بجميع العلاقات السببية المعقدة التي تربط الظاهرة موضوع الحكم بظواهر الكون الأخرى على شدة اختلافها وتنوعها وكثر ا في لحظة الحكم. إذن -فمنطق القيم المتعددة- نابع من اعتراف البشر بقصورهم الذهني ا ‍رد. وربما يشير إلى ذلك قوله تعالي: ﴿وما يتبع أكْثَرهمْ إلا ظَنا إن الظن لا يغْنِي مِن الْحق شيْئًا.﴾ (يونس: 36)

من جهة أخرى، كان لظهور هذا النظام المنطقي الجديد -والذي تعددت الأنساق في داخله بدرجة كبيرة- هو فاتحة الطريق لرؤى جديدة بصدد تفسير العقل والفعل الإنساني وعلاقته بالعالم، فعلى المستوى الدلالي في الاتصال قام التساؤل حول إمكانية تصور علاقة مباشرة بين الكلمة word وموضوع ما؛ فيقرر "فيتجنشتاين" أن ليس هنالك مرجعاً دلالياً مباشراً للكلمة؛ إذ تتحد معاني الكلمات حسب اختلاف السياقات المستخدمة فيها، أي ليس هنالك حد صارم للمعاني، بل تتألف المعاني وفقاً للظروف والأحوال التي تستخدم فيها مما يستتبع أن لا تكون اللغة صيغاً مجردة تخلق بمعزل عن الوقائع. فاللغة في هذا الأصل هي كل ما يمكن أن يشار به إلى موضوع ما يمثل تصوراً لواقعة كونية. وعلى هذا يصبح منطلق الفهم للعملية اللغوية هو من الدلالة وليس من اللفظ ا ‍رد وهذا لا يمنع تحقيق ما يمكن تسميته "مبدأ الاستعارة اللغوية" بأن يتم تعدد كيفيات استخدام المفردات اللغوية حسب طرق الحياة طالما أ ا ستؤدي إلى إطلاقها على وقائع تخضع لذات الشروط الإدراكية الموضوعية للوقائع الكونية في مجملها.

وليس الأمر أن تتعدد كيفيات استخدام الألفاظ اللغوية، إنما الأمر هو الإشارة إلى وقائع تمثل دلالات موضوعية. ولن نخرج بالتالي بحال من دائرة أن اللغة هي مجموعة من الأسماء تتحدد حسب سياقات الاستخدام بكو ا تشير إلى وقائع، فإذا بدأنا من "الواقعة" سهل من ثم تعريف اللفظ أو العلامة اللغوية التي يشار ا إلى هذا المدلول -في الألعاب

اللغوية ذات قواعد الاستخدام المنتسبة- إلى طريقة معينة في الحياة. ذا يكون من غير الممكن إعطاء أسم واحد لشخص واحد واسم آخر لشيء آخر على نحو قسري.[74] وتمثل فكرة العاب-اللغة هذه موقفاً نقدياً بصدد إشكالية الكليات[75] universals التي كانت أحد نقاط الخلاف الهامة في تاريخ الفكر الفلسفي التي لم تقبل بطبيعة حالها حسماً قاطعاً. فيرفض "فيتجنشتاين" ذلك المثال الأفلاطوني[76] الذي يضم جميع أفراد نوع ما في فئة واحدة كلية متحققة خارج العالم الفعلي الذي يشمل الوجود الطبيعي لذوات هؤلاء الأفراد، كما يرفض "فيتجنشتاين" كل التبعات الجدلية التي نتجت عن هذا التصور الأفلاطوني سلباً وإيجاباً، فالأمر متعلق -في نظر "فيتجنشتاين"- باللغة وأن اللغة ما هي إلا ألعاب games أي دلالات لطرق الحياة الإنسانية المختلفة وليس للموضوع المادي الثابت والموحد، ترتبط فيما بينها بمشا ات اسماها "فيتجنشتاين" المشا ات العائلية family resemblance، وتتحقق وفق الكيفيات المتغايرة والمتباينة في الاستخدام للعلامة اللغوية linguistic sign بقدر اختلاف وتميز الوقائع التي تشير إليها، فكل واقعة تحمل خصوصية في ذا ا وفي إدراكها وفق مبدأ اختلاف طريقة الحياة. لذا لا تصلح أن تكون كلمة (لعبة) هنا حدا كلياً universal term.[77] و"فيتجنشتاين" بذلك يعطي صورة من صور نظرية المواضعة اللغوية conventional theory of language والتي تقول بوجه عام إن اللغة

---

74 Ackermann, Robert. *An Introduction to Many Valued Logics*, London: Routledge & Kegen Paul, 1967, p. 24.

75 الكليات: هي الأصناف العقلية العامة الحاصلة في الذهن بالفطرة والتي يستند إليها المثاليون في قولهم بأسبقية الوعي على الوجود، وأنها هي المحدد للتجربة الحسية في الإدراك وليس العكس.

76 أفلاطون Plato (427- 347 ق.م): من أشهر فلاسفة اليونان، كان تلميذاً لسقراط، يعتبر مؤسس المثالية الواقعية باعتباره قد افترض وجود مهايا الأشياء بنحو كلي في عالم آخر مفارق لعالمنا هذا اسماه بعالم المثل، وأن العالم الذي نعيش فيه هو عالم الجزئيات المتغيرة نتيجة سقوط النفس في البدن، فالنفس كانت تعيش في عالم المثل قبل سقوطها في البدن وتعود مرة أخرى لتأمل عالم المثل بفعل جدل عقلي صاعد، لذا كانت المعرفة لديه تذكر وليس اكتساب، وعلى مستوى السياسة اقترح ما عرف باسم المدينة الفاضلة والتي قسمها بنحو طبقي على أساس عرقي ويحكمها الحكماء، له مؤلفات عديدة في مجالات المعرفة كافة.

77 Horin, Donland Polking. *Methodology for Human Science*, State University of New York Press, 1983, p. 105.

ظاهرة اجتماعية وصناعة إنسانية، وإن الإنسان هو صانع الألفاظ وقواعد تركيبها في جمل صحيحة وقواعد استخدام الكلماتwords أو الرموز اللغوية linguistic symbols.

ذا يوضح "فيتجنشتاين" أن العملية الإتصالية اللغوية وتأليف العلامات اللغوية من جهة البناء syntax والدلالة والمعني semantics إنما هو أمر يقاس وفق سياقات مبدأ القاعدة rules وليس القانون law، فالقاعدة تضبط النشاط اللفظي وفق سياقات الاستخدام، في حين يضبط القانون وضع الوقائع وتأليفها، وذلك على اعتبار أن القاعدة هي شيء عرفي قائم على موضوعات تلقائية أو غير تلقائية لدى الناس بحسب وحدا م الاجتماعية social groups فهي إذن شيء يمكن كسره وتغييره وتعديله. بينما القانون هو ما يفترض فيه الثبات والضرورة والتعميم على غرار القوانين الطبيعية التي تحكم العلية المادية causality للكائن. لذا كان المبدأ الضابط للاستخدام اللغوي المعين عند "فيتجنشتاين" هو مبدأ "القاعدة": باعتبار الإطار المنطقي الأكثر ملاءمة لفكرة ألعاب اللغة من جهة القياس التمثيلي analogy القائم بين اللعبة واللغة من حيث وضع القواعد المنظمة للفعل. فكما أن هنالك ألعاباً شتى ذات قواعد متباينة وقابلة للتعديل والتطوير، كذلك تعامل اللغة عبر عدد يكاد لا يحصى من الجماعات اللغوية المختلفة في بيئا ا وطرق حيا ا.[78]

من هنا صارت العملية المعرفية هي نتاج الصلة التبادلية المتكافئة وغير الترجيحية بين الوعي والموضوع والوسيط الصوري بينهما. ويمكن أن يفسر كل هذا بأنه محاولة متطورة للتحايل على لامحدودية تأليف المعاني لدى البشر، بأن ما تصطلح عليه فئة من الناس كنوع من الاستخدام اللغوي لا يلغي وحدة الدلالة طالما أن الأصل الذي جاء به (العهد القديم) هو فكرة الشعب الواحد في بابل. هذا، ويكون التعادل بين الجانب الجبري، وهو الدلالة، والجانب الحر، وهو لامحدودية تأليف المعاني وتعدد طرق الحياة، هو الذي يرجى منه تحقيق القوة الإلهية للإنسان والتي حاول الرب المذكور في (العهد القديم) أن يمنعها بأن يبلبل ألسنة الناس في مختلف أنحاء الأرض.

78 Wittgenstein, Luding. *Philosophical Investigations*, Translated to English by G. E. Anscomle, Oxford: Basic Black well, 1958, part 1.

من جهة أخرى كان هذا الاتجاه اللغوي الأخير هو نتاج ما عرف في الفكر العلمي المعاصر بنظرية النموذج التي قال ا أمثال "توماس كون" Kuhn و"رسل هنسون" Hanson وغيرهم. في تلك النظرية ظهرت مفاهيم جديدة مثل (العلم القياسي) و(الثورة) و(النماذج الإرشادية) و(الأزمة) و(والقياسية) و(التحول الجشتالتي)[79] و(العلم التراكمي). وحسب هذه النظرية يمر العلم science بعدد من المراحل من علم قياسي إلى أزمة إلى ثورة إلى علم قياسي جديد. فالعلم القياسي normal science وهي حالة الاستقرار التي يبلغ فيها الأمر نحواً من الاتفاق العام بين العلماء على حلول علمية بصدد عدد من المعضلات. ولكن ظهور بعض العناصر الشاذة يؤدي إلى إحداث أزمة بين ما استقر عليه البحث وبين عدم إمكانية حل الإشكال، فهنا تحدث الثورة. هذا، ويتميز العلم القياسي بنموذج إرشادي وهو مجموعة من القيم المشتركة تتضمن كل ما كان يستبعده العلم التقليدي من معتقدات وأصول ميثولوجية وعناصر ميتافيزيائية. وهي ما تؤدي إلى التوصل إلى نماذج إرشادية جديدة بصورة انتقال فجائي في كثير من الأحيان جراء طريقة النظر إلى واجهة ما من العالم، حيث يتيح النموذج الإرشادي ونظرية المصاحبة له طرقاً مختلفة لرؤية العالم. وهو ما يعرف بالتحويل الجشتالتي Gestalt Switch.

إضافة إلى ذلك نجد أن التحول من نموذج إلى آخر لا يتم بسبب قدرة النموذج الإرشادي الجديد على الإجابة عن أسئلة قديمة بصورة أفضل، كما لا يحدث بسب وجود بيّنة evidence أفضل بالنسبة للنظرية الموجودة في النموذج الإرشادي القديم، وإنما يحدث بسبب العجز المتزايد للنظام القديم عن حل الأشياء الشاذة الملحة. وتحدث الثورة لأن الإنجازات الجديدة تقدم طرقاً جديدة في رؤية الأشياء، وتظهر عندئذ مشكلات جديدة وهو ما يعرف بالأزمة. ومراحل العلم المتعاقبة تطرح مشكلات متباينة وقد لا يكون هنالك مقياس عام لتعاقبها ومن ثم هي لا قياسية un-commensurable. ونظراً لأن الأدوار التي يلعبها العلماء في عملية بناء النظريات هي التي تفسر في الغالب الأعم المفاهيم

[79] التحول الجشتالتي: نسبة إلى علم نفس الجشتالات Gestalt، وهي مدرسة معاصرة في علم النفس تقوم على مبادئ بنيوية في رد زاوية الرؤية للواقعة النفسية إلى المجال الكلي الذي تنتمي إليه باعتبارها عنصراً في نسق من التحولات والتنظيم الذاتي.

ا ردة فقد يتعذر ملاحقة مفاهيم مراحل العلم المتعاقبة، حيث إن مصطلح نيوتن للكتلة mass قد لا يعنى نفس ما تعنيه فيزياء أينشاين النسبية.[80]

وهذا إنما يشير إلى تحقق دلالة مفهوم الحرية على المستويين:

- على المستوي الطبيعي بأن أصبح العلم لا تراكمياً، فهو الآن متحرر من صفة التلاحق السببي، الذي ينسخ فيه الجديد القديم، والذي يمحو فيه العلم الأسطورة والفيزياء الميتافيزياء، وهكذا تداخلت الحدود.

- وعلى المستوي الإنساني فيما يتعلق بدور الملاحظ حيث أكد "هانسون" على أن العلم هو نشاط تصوري conceptual activity، وأن علم الفيزياء ليس مجرد مظهر نسقي لمعاني العالم، وإنما هو كذلك طريقة تفكير في العالم، أو بالأحرى طريقة في تأليف التصورات بصدد العالم. من هنا فقد لا يرى الملاحظون الشيء ذاته في ظاهرة ما، ولا يبدأون من المعطيات عينها، ولا ينتهون إلى النتيجة نفسها، مع أ م على وعي تام بشيء واحد، وذلك بسبب أن العلماء يفرغون تأويلا م الداخلية والخاصة على الأشياء، ومن هذه التأويلات يمكن التوصل لمعطيات علمية جديدة.[81]

هكذا يبلغ الوعي الغربي منتهاه في فهم الحرية، تلك الحرية التي افترض (العهد القديم) في البدء أ ا سبب الصراع بين الرب والإنسان، أكد على ذلك "سارتر" في نزعته الوجودية "ونيتشه" في الإنسان الأعلى، والآن يبلغ الأمر مداه على مستوى العلم المعاصر إذ تنفلت الإرادة تماماً من كل قيد في الطبيعة وفق مبدأ حرية إرادة الإلكترون وفي الإنسان وفق مبدأ حرية الإرادة للملاحظ للإلكترون.

وهكذا يبدو أمر الحرية كله في الوعي الغربي سياقاً واحداً يتأصل بصورة متزايدة في كل مرحلة حتى ينتهي إلى حقيقة أساسية وهي أن الأصل في الأشياء والحياة هو الأزمة، وأن من له أن يتجاوزها هو من يحمل صفة شعب الله المختار الذي افترضه (العهد القديم)، ومن يحمل صفة الإنسان الأعلى التي افترضها الفكر الفلسفي الغربي والذي يفرق بين سادة

80 Staniland, Hilary. *Universals*, London: The Macmillan press LTD, p.54.

81 هايكنج، أيان. **الثورات العلمية**، ترجمة وتقديم السيد نفادي، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1996، ص22 و23.

وعبيد. ونتاج هذا ما نراه الآن من ضرورة تحقيق موازنة المصالح الدولية في تقسيم الكتل العظمي-أي الدول المسيطرة- والكتل التابعة -أي الدول التي لا يمكنها النهوض بذا ا- وبلدان العالم الأول وبلدان العالم الثالث، والجنس الأبيض والجنس الأسود، وغير ذلك من مظاهر تطور مفهوم الحرية في العالم الغربي.

رابعاً: مؤشرات الرد الحتمي: نحو نظام نسقي للحرية في الرؤية الكونية القرآنية:

يمكن للمستقرئ لسيرة حياة الإنسان أن يجد البحث في مفهوم الحرية لا يتجه نحو توفير الحرية بذا ا وإنما يتجه بالضرورة نحو القيد على الحرية، باعتبار أن انفتاح حالة الحرية بصورة مطلقة تماماً من شأنه أن يؤدي في ذات الحين إلى خلق أزمة بصدد الاختيار بين البدائل اللامحدودة التي يمكن أن يواجهها الإنسان. ويحتاج الإنسان في تحقيق ما أراده إلى مرشد وهذا قيد، ويحتاج إلى منطق للفعل وهذا قيد، ويحتاج إلى تبرير للأداء وهذا قيد، ويحتاج إلى رغبة في السلوك وهذا قيد. وكل ذلك يتم وفق تصنيف إرادته بالنسبة إلى نظام ما. وحيث لا توجد تلك القيود تصبح الحرية أزمة اختيار بين بدائل لامتناهية ينتج عن الاختيار منها مسؤولية مباشرة يحتملها صاحب الاختيار.

فأي مجازفة، وأي شك، وأي تردد، قد يجعل شخصية الإنسان وقدراته أمام حالة مطلقة دون قيد أو شرط الحرية المطلقة. هذا ويمكن ملاحظة أن تطور مفهوم الحرية إنما هو دليل على بحث الوعي الغربي في كافة مراحله ومدارسه عن نوع من القيد على الحرية وليس عن نوع من الإطلاق للحرية. وحتى المذهب الوجودي الذي يبدو أنه قد شذ عن تلك القاعدة إنما يقع في ضوابط القيد على الحرية بافتراضه لمحددات الصراع مع (الآخر) شرطاً ضرورياً لإثبات (الأنا) ego، فإن لم يكن (الحد) موجوداً لا يتحقق الفهم والإحساس والوعي بالإطلاق، لذا كان وجود الآخر بكونه حداً للحرية هو شرط لتحقق الأنا، وهو قمة ما ينشده المذهب الوجودي.

ومن ذلك أن جعل الله تعالى الحلال بيناً بأقوام يقومون عليه فيظهرونه وجعل الحرام بيناً بأقوام يقومون عليه فيظهرونه، ولولا وجود الحرام لما تبين الإنسان الحلال ومحدداته سبيلاً للاختيار والمسؤولية والعكس بالعكس. والذين يقومون على الحرام كان ذلك

اختيارهم الذي قيد حريتهم عن الجمع بينه وبين الحلال، إذ أن اختيار أحد البديلين يسقط البديل الآخر؛ فلا يمكن لبشر أن يجمع بين لذة المعصية وحلاوة الطاعة بصورة كاملة.

فرغبات الإنسان وشهواته على أي مستوي إنما تتم بالتصنيف في نظم معينة systems، فاختيار طريقة معينة للحياة والسلوك يعني الدخول إلى محددات نظام معين، فيصبح توجيه الأزمة والإشكال ليس في فك القيد على الحرية بل في كيفية ضبط وموافقة محددات النظام الذي تمارس في داخله حرية الحياة له. وقد جاءت الآيات القرآنية معبرة عن ذلك المعنى تحت مفهوم الحد:

﴿تِلْكَ حدود اللّهِ فَلاَ تقْربوها.﴾ (البقرة: 187) ﴿تِلْكَ حدود اللّهِ فَلاَ تعْتدوها ومن يتعد حدود اللّهِ فَأُوْلَئِك هم الظَالِمونَ.﴾ (البقرة: 229) ﴿الأَعْراب أَشد كُفْرا ونِفَاقًا وأَجْدر أَلا يعْلَموا حدود ما أَنزلَ اللّه علَى رسولِهِ واللّه علِيم حكِيم.﴾ (التوبة: 97) وتلك الآية الأخيرة تعطي إشارة إلى أن الله تعالى كان قد رهن هذه الحدود بالعلم، ويتضح هذا أكثر الشيء في قوله تعالى: ﴿إِن ظَنا أَن يقِيما حدود اللّهِ وتِلْك حدود اللّهِ يبينها لِقَوْمٍ يعْلَمونَ.﴾ (البقرة: 230)

ويمكن أن نستدل من اللفظ (يبينها) أن أولئك الذين (يعلمون) المعنيين بالخطاب هم من لهم القدرة المنهجية وأدوات البحث للتحليل ومن ثم فهم هذه الحدود وعرضها. وعلى هذا يكون ضمان تحديد النطاق السليم للحرية الإيجابية مرهوناً بالعلم بكافة مستوياته الطبيعية والإنسانية والشرعية، والعلم من ثم مقترن بالضرورة بالإيمان بل وبدرجة التقوى في الإيمان ﴿واتقُواْ اللّه ويعلمكُم اللّه.﴾ (البقرة: 282)

كذلك يمكن الاستنباط من تحديد الحد بالعلم أنّ المظهر السلبي للحرية في تحولها إلى ظلم إنما يقترن بالجهل الذي يجعل الإنسان يسئ إلى ذاته وهو يحسب أنه يحسن صنعاً. ﴿وتِلْك حدود اللهِ ومن يتعد حدود اللهِ فَقَدْ ظَلَم نفْسه.﴾ (الطلاق:1) ﴿قُلْ هلْ ننبئُكُمْ بِالأَخْسرِين أَعْمالاً. الَذِين ضل سعْيهمْ فِي الْحياةِ الدنْيا وهمْ يحْسبونَ أَنهمْ يحْسِنونَ صنْعاً.﴾ (الكهف:103-104)

ولعل هذا المعنى هو ما قصده "سقراط "[82] قديماً بقوله: إن الفضيلة علم والرذيلة جهل. والوجه الآخر للاستنباط عن حقيقة اقتران حدود الحرية بالعلم، هو بطلان الاعتقاد بأن الله تعالى قد ميز الإنسان عن سائر الكائنات الأخرى بالعقل mind الذي هو مركز العلم ومن ثم مركز الإرادة والاختيار والفعل والمسؤولية، وهو الاعتقاد الذي أضل الوعي الغربي في سعيه للكشف عن قيمة وحقيقة الحرية وارتباطها بالوعي الذي هو خاصة الوجود الإنساني. من هنا كان الإعلاء إلى درجة التقديس لهذا الإنسان الأمر الذي أدى إلى كل ما مر في التاريخ من حروب وكوارث كنتاج لسعي هذا الإنسان لفرض سيطرته وسلطانه على الكون بأكمله بظنه أنه أفضل من فيه. ويمكن الاستدلال على بطلان هذا الاعتقاد بتقرير أن صفة (العقل) إنما هي صفة لازمة بالضرورة لكل مخلوقات الله تعالى وذلك بتقرير القرآن وفق نسق النصوص التالية:

﴿إِنا عرضْنا الأَمانةَ علَى السماواتِ والأَرْضِ والْجِبالِ فَأَبيْن أَن يحْمِلْنها وأَشْفَقْن مِنْها وحملَها الإِنسانُ إِنه كَانَ ظَلُوما جهولاً﴾ (الأحزاب: 72): أي أن تلك الكائنات غير الإنسان إنما لديها حرية إرادة الرفض والقبول بل والإشفاق، وهي مقتضيات مفهوم (العقل) الحر على مستواه الحسابي ومستواه الانفعالي. بل ولعل في الآية إشارة إلى أن الإنسان هو أقل هذه الكائنات عقلاً ومن ثم حري بأنه كان ظلوماً جهولاً بحمله ما أبت وأشفقت الكائنات الأخرى عن حمله. وقد يتضح هذا المعني بصورة جليه وفق نص الآية: ﴿ولاَ تمْشِ فِي الأَرْضِ مرحا إِنك لَن تخْرِق الأَرْض ولَن تبْلُغَ الْجِبالَ طُولاً.﴾ (الإسراء: 37) ﴿يا معْشر الْجِن والإِنسِ إِنِ استطَعتمْ أَن تنفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السماواتِ والأَرْضِ فَانفُذُوا لا تنفُذُونَ إِلا بِسلْطَانٍ.﴾ (الرحمن: 33)

فالملاحظ هنا أ ا تلك ذات الكائنات التي ضرب الله تعالى ا المثل في الموقف من حمل الأمانة، ويبدو من الآيات السابقة أ ا أعلى درجة في قوة وجودها، وأن القياس بينها وبين الإنسان إنما هو على صعيد القدرة العقلية والوعي، وإ ا تفوق الإنسان في إدراكها الكلي

[82] سقراط (469- 399 ق.م): فيلسوف يوناني يعتبر من أشهر الفلاسفة على مر التاريخ، كان أستاذاً لأفلاطون، أخلاقي النـزعة، وضع مبادئ منهجية لتحديد المفاهيم عرفت بالتهكم والتوليد، وذهب إلى أن المعرفة تنبع من الذات وليس من الخارج لذا قال قولته المشهورة اعرف نفسك، ليست له مدونات مكتوبة وإنما آرائه حملها تلاميذه، اتهم بالإلحاد وحكم عليه بالموت بشرب السم.

لحقيقة وماهية الكون. كذلك تأتي الآيات القرآنية لتقرر صفة العقل بصورته المثلى من خلال إجراء التسبيح الذي تقوم به كل الكائنات والذي هو أعلى حقيقة كونية شاملة نابعة من بلوغ حقيقة الإيمان المطلق والمعرفة بالحق سبحانه وتعالى: ﴿وإن من شيْءٍ إلا يسبح بحمْدِهِ ولٰكِن لا تفْقَهونَ تسْبِيحهمْ.﴾ (الإسراء: 44)

فحقيقة العقل ليست هي الأمر المميز للإنسان عن سواه من الكائنات ولا حتى ما يعرف منها تجاوزاً بأنه (جماد)، والنظريات العلمية المعاصرة كالنسبية وميكاينكا الكم قد قررت بأن ليس هنالك من مادة جامدة وإنما كل شئ هو من أصل كوني واحد هو (الطاقة)، وأن هذه الطاقة تتخذ كيفيات متعددة بحسب ا ال الذي تقع فيه وتخضع لشروطه الكونية، فإما إ ا مجردة وإما إ ا مكثفة فتصير كتلة، ولعل هذا يكون أقرب إلى تفسير الآية القرآنية: ﴿وجعلْنا مِن الْماء كُل شيْءٍ حي،﴾ (الأنبياء: 30) بأن كل شئ في الكون جعل حياً بعنصر الماء. وهكذا يثبت العقل كحالة كونية يمتلك ناصيتها كل من في الوجود: ﴿وما مِن دآبةٍ فِي الأرْضِ ولاَ طَائِرٍ يطِير بجناحيْهِ إلا أُممٌ أمْثَالُكُم.﴾ (الأنعام: 38)

وبالتالي ينتفي أن يكون العقل هو مصدر التكليف للإنسان بحمله الأمانة، وإنما مصدر التكيف الذي ميز به الله تعالي الإنسان عن غيره من الكائنات هو (القدرة على التطور) وهو أمر يحصل بالمشاهدة المباشرة واستقراء التاريخ والقياس المقارن لوقائع الحياة، فالإنسان هو الكائن الذي وهبه الله تعالى دون سواه -ممن نعلم على الأقل- القدرة على تغيير الواقع والحياة، فالإنسان في القرن الحادي والعشرون -في واقعه وهيئته وطرق حياته وعلاقاته- ليس بحال إنسان ما قبل التاريخ، والأمر مستمر من تطور إلى تطور، ومن تقدم إلى تقدم، ومن تغّير إلى تغّير، ولكن الأمم الأخرى ممن نعلم لم نعهد عليها تغيراً أو تطوراً أو تقدماً في طرق الحياة وإعادة صياغة الواقع بصورة متجددة، فالنمل هو النمل والنحل هو النحل والقرد هو القرد، برغم ما يملكون من حقيقة (العقل) إلا إ م لا يحملون قدرة التطور والتغيير.

على هذا يمكن الاستدلال بأن مفهوم الأمانة التي حملها الإنسان هي إعادة صياغة وخلق الواقع والحياة بصورة متجددة، وهو ما تشير إليه الآية القرآنية التالية: ﴿فَتبارك الله أحْسن الْخالِقِين.﴾ (المؤمنون: 14) وهو الإشارة إلى وجود خالقين أو من يحملون قدرة الخلق بنحو ما، مما يسمح بإجراء الحكم بأن إعادة صياغة الواقع والحياة وإعمار الأرض

هي نوع من الخلق يمكن أن يتصف القائمين عليه بصفة (الخالقين) وفق التعبير القرآني: ﴿ولآمرنهمْ فَلَيغيرن خلْق اللّهِ.﴾ (النساء: 119) ﴿خلَق الإِنسانَ مِن نطْفَةٍ فَإِذَا هو خصِيمٌ مبِينٌ﴾ (النحل: 4) وهو الضابط والمحدد للحرية الإنسانية -المستند على تقرير (العهد القديم)- الذي بحث عنه وقرره الوجوديون الغربيون المعاصرون بتعبيرهم: أن الله إن كان يخلق من عدم فالإنسان يحيل إلى عدم، وهذا تكافؤ في الفعل، ولا حاجة لديهم للاعتقاد بوجود صفات إلهية تعلو على الإنسان. بينما يمكن أن نرى ذلك نحن المسلمين محدداً لنوع القدرة لدى الإنسان وهي قدرة التطوير والتغير التي إذا ما انتظمت وفق النسق الأخلاقي والمعرفي القرآني أدت بالإنسان إلى بلوغ أقصى مراحل السلطان، ومن ثم الحرية، وذلك فيما يعرف وفق المصطلح القرآني بالربانية والتي هي مشترطة بالضرورة (بالعلم): ﴿ولَكِن كُونواْ ربانِيين بِما كُنتمْ تعلمونَ الْكِتاب وبِما كُنتمْ تدْرسونَ.﴾ (آل عمران: 79)

ولعله من الممكن تفسير مصطلح (ربانيين) بأنه الحالة التي تتحقق فيها الحرية للإنسان بصورة كونية متسقة مع النسق القرآني الضابط لحركة الحياة عن وعي وعلم ا، وهو الأمر الذي ظل الوعي الغربي يحاول تحقيقها عبر انساق فكرية عدة، بدءاً بفكرة ندّية الإنسان للرب والشعب المختار في (العهد القديم) المكتوب بأيديهم، ومروراً بتصورات "هيجل" و"نيتشه" حول الإنسان الأعلى المتفوق ودولة اية التاريخ، وانتهاءً بفرض القيد الوضعي التجريبي والمادي على مستوى البناء والتحليل، ثم الانفلات عنه بالنـزعات الوجودية والعبثية والعدمية والتفكيكية وما نحو ذلك.

فكانت تلك الأنساق سبباً دائماً لخلق الأزمات عبر مراحل تطور الوعي في مجملها، وكان ذلك نتيجة اصطدام هذه الأنساق مع النسق الكوني الكلي وحقيقته التي أصدرها الله تعالى بكلمة منه "كن فيكون". وفي المقابل كان على الإنسان حتى ينتقل ويتحول من مرحلة خلق الأزمات المستمرة عبر التاريخ إلى مرحلة التطور المتصاعد والمطرد، الذي يجعل العلم متسقاً تماماً مع طرق وإجراءات تطويره أن يلتزم بصورة كلية وصارمة جميع عناصر النسق الوحيد الموحد بين الكلمة word والدلالة reference باعتبار "كن فيكون" وهو النسق القرآني، والحجة في ذلك قوله تعالى ﴿ما فَرطْنا فِي الكِتابِ مِن شيْءٍ﴾ (الأنعام: 38)

الخاتمة:

إن قراءة تاريخ الفكر الغربي ودراسته دراسة تحليلية دقيقة هو أمر مهم لفهم وتمييز وعينا بعناصره واتجاهاته بصورة أكثر وضوحاً. فإذا كانت أهمية الوعي الغربي تكمن في إبداعه لمنطق خلق الأزمات الفكرية وفق مفهوم الرؤية الكونية الشاملة worldview باعتماد المشاهدة الواقعية، فإن ذلك ما يجعل بإمكاننا أن نستنبط منهجاً لمنطق التجاوز السببي أو العلي للأزمات الفكرية، باعتماد مفهوم النظام المعرفي epistemological system المؤسس على طريقة للقراءة العلمية لكلام الله تعالى بوصفه نسقاً واحداً.

وعليه، فإن منطق خلق الأزمة هو دائرة لا فكاك عنها أحاطت بمن يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله. أما منطق التجاوز السببي أو العلي فهو مجال البحث المتاح أمام من يقف بصدد النصوص المتحدى بالإتيان بشيء من مثلها، فيجعله حراً ينطلق في ملكوت الله بالعلم وأسبابه، وليس أسيراً لأزمة خلقها أفقه المحدود وجهله الذي يتسع كلما تكشفت له حقيقة كونية جديدة.

لذا يمكن أن نخلص في هذا البحث إلى إطار منهجي عام مؤلف من شقين: الأول هو ضرورة لفت الانتباه إلى أنه لا يمكن الانفلات من الخاصية النسقية systemic thought للتفكير، فكل مستوى من مستويات التفكير يكون داخلاً في نسق معين، والتحول إلى مستوى آخر هو بدوره تحول إلى نسق آخر. فالسعي لا يكون نحو إيجاد أنظمة تفكير غير نسقية؛ أي تحرير الفكر عن الانتماء بصورة مطلقة، ولكن هذا يبدو نوعا ما يمكن تسميته بالدور المنطقي أو بقول آخر هو السقوط دائماً فيما أردنا تجنب السقوط فيه؛ أي كلما أردنا الخروج بالتفكير خارج إطار النسق فإننا سرعان ما نتبين أن هذا إن هو إلا خروج عن نسق بعينه والدخول بصورة مباشرة وضرورية إلى نسق من نوع مغاير، قد يكون على نفس مجال النسق الأول ولكنه أكثر شمولاً وعمومية، أي (الانتقال رأسيا في النسق)، أو قد يكون على مجال مختلف من مجالات التعامل المعرفي مع الكون، أي (الانتقال أفقياً في النسق). وعليه يكون التوجيه هنا إلى تركيز الجهد نحو إيجاد النسق الحق وليس توزيع الجهد نحو محاولة الخروج غير الممكنة عن حدود أي نسق،باسم الحرية أو بدافع منها، فهذه الحرية عينها إذا أمكن وضعها كمفهوم في حدود نسق -وهي أكثر المفاهيم انفلاتاً بذا ا وتعبيراً عن

الانفلات بطبيعة حالها- فلن يستعصي وضع أي مفهوم آخر في ذات النسق ليؤلف الكل من هذه المفاهيم وحدة نسقية.

وليس أدل على مقولة النسق هذه من الانطلاق من مبدأ الإسلام في ربط العلم بالعمل فقد أمكن لعلوم النفس والاجتماع والفيزياء ضبط وتصنيف أنماط الفعل والحركة في أنظمة تحكمها بحيث تكون أدوات وشواهد في تفسير الظواهر، فإذا كان الأمر كذلك فالعلم لا وجود له إلا بما يحققه من فائدة، ولا فائدة له دون التنفيذ والتأثير في العقول الأخرى other minds فليس هناك علم دون عمل أي ليس هناك فكر دون نسق، وبالتالي لا يمكن فهم الحرية إلا في إطار نظام ضابط.

والشق الثاني، هو أن هنالك إجراءً منهجياً لا بد أن يتبع بصدد تحقيق التفسير الكلي للمفاهيم في نسق نحن نؤمن به. هذا الإجراء هو قراءة العقل الأخر لفهم منطلقات الأنا ego في أبعادها الحقيقية؛ أي إننا إذا أردنا تكوين رؤية كونية شاملة من خلال نسق فكري معين، فلا بد أن يكون من ضمن العناصر الأساسية في فهم هذا النسق -ومن ثم تكوين الرؤية الكونية الشاملة خاصتنا -عنصر التفاعل المتداخل بين موقفي الذاتي ونمط الوعي وما اتبع إليه من نسق، وبين موقف الأخر ونمط الوعي لديه وما يتبع إليه من نسق. فهناك الكثير من عناصر الوعي الذاتي التي لا تكشف عن نفسها إلا باطلاعها على عناصر مقابلة في الوعي الآخر. واختصاراً، اكتشاف الأنا أمام الآخر؛ أي أن ما يتمم معرفتي بذاتي هو مظاهر استجابة هذه الذات على مواقف الذات الأخرى وما يترتب على هذه الاستجابة من انفعال وسلوك. وبدون هذا الآخر سيظل هناك الكثير من الأشياء التي لن أعرفها عن ذاتي وهذا ينسحب بدوره على ما اعتقد فيه من نسق.

فالملاحظ -على سبيل المثال- أن الميدان الواسع لدراسة الاستشراق في الغرب ليس الغرض منه فقط التأثير على الوعي الشرقي؛ بقدر ما يبدو الغرض من ذلك هو فهم الوعي الغربي واكتشافه لذاته بوضعه أمام نمط الوعي الشرقي. ونحن بدورنا إذا أردنا فهما كليا للنسق الإسلامي في أي مجال من ا الات، فلا بد أن يكون عنصراً أساسياً من عناصر هذا الفهم هو وضع هذا النسق أمام الأنساق الأخرى المغايرة وضرورة قراءة هذه الأنساق الأخرى،لنعيد بصورة متطورة قراءة نسقنا الذي نعتقد، فنحن ندين إلى الوعي الغربي وأنساقه كل الثغرات والتساؤلات الفكرية التي فتحها، ليكون سدنا نحن لهذه الثغرات

وإجابتنا على تلك التساؤلات هو تحقيق إضافة جديدة في الفهم والاستيعاب والاكتشاف لحقيقة ما نعتقد فيه، وهذا يردنا إلى مبدأ ارتباط العلم بالعمل، فالعمل باعتباره العلاقة الجدلية بين الأنا والآخر، وبين الأنا والكون، هو ما يحقق التطور المطرد والمستمر للعلم.

عروض مختصرة:

وراقية شارحة لكتب منشورة حول
قضايا الحرية في الفكر الإسلامي والواقع المعاصر

إعداد: إدارة التحرير

1. **أثر التشهير في الصحافة العربية على الحرية الشخصية: دراسة مقارنة.** مبدر الويسي، القاهرة: المؤلف، 1986، 178ص.

يتطرق الكتاب إلى موضوع تهديد الحرية الشخصية للفرد عن طريق القذف أو التشهير الذي يتم عن طريق الصحافة، ويوضح ماهية القذف والتشهير في القانون المقارن والأقوال التي تتمتع بالامتياز ولا تخضع للعقاب، ويرصد العقوبات الواجب اتخاذها للحماية من التشهير في النظم المقارنة، مع الإشارة لبعض المعايير الدولية لضمان حرية الصحافة، وبيان رأي اللجان والمؤتمرات الدولية للحماية من القذف أو التشهير.

2. **أثر التطور التكنولوجي على الحريات العامة.** مبدر الويسي، الإسكندرية: منشأة المعارف 1983، 508ص.

يتناول الكتاب التطور التكنولوجي في مجال الأجهزة وأثره على الحرية الشخصية: (استراق السمع بالوسائل العلمية الحديثة وأثره على الحرية الشخصية، وتهديد أجهزة التصوير الحديثة والحاسبات الإلكترونية لها)، ثم يتناول التطور التكنولوجي في مجال التفتيش والفحص والتحقيق وأثره على الحريات الشخصية، والضمانات المقررة لها. يتميز هذا البحث بتطرقه إلى الاتجاهات المختلفة للنظم المقارنة: فقهاً وقضاءً وتشريعاً، وذلك في النظم: اللاتيني والأنجلوسكسوني والسوفيتي. وتدور فكرة البحث حول الدور السلبي لاستخدام الأجهزة الحديثة في تهديد الحرية الشخصية للفرد، لا سيما في النظم المتقدمة صناعيا، بالإضافة إلى استعراضه سبل العلاج القانوني التي تبدو لازمة للدفاع عن الحرية والخصوصية.

3. **أثر وسائل الإعلام الحديثة على الحريات العامة: دراسة مقارنة.** مبدر الويسي، القاهرة: المؤلف، 1986، 262ص.

يعالج الكتاب علاقة التطور السريع لوسائل الإعلام والتعدي على الحريات الفردية، والصراع الدائر بين حق الاستفادة بالمعلومات وحق الأفراد في الحرية الشخصية، خاصة في ظل التطفل على حياة الأفراد الخاصة التي لا تغطيها التشريعات، ويتطرق بالتحديد إلى أثر الراديو والتليفزيون والسينما كوسائل إعلامية تكنولوجية لها أثر كبير على الحريات العامة، وذلك في ثلاثة أبواب تتناول: أثر الراديو والتليفزيون على الحرية، والرقابة على الراديو والتليفزيون، وأثر النشر بالأفلام السينمائية على الحرية.

4. **أزادي در قرآن.** محمد علي ايازي. طهران: دار ذكر، 2003، 372ص.

الكتاب بالفارسية وعنوانه بالعربية: **الحرية** في **القرآن**. والمؤلف باحث وأستاذ دراسات قرآنية في الحوزة العلمية في قم. وينطلق المؤلف من النظر إلى قضية الحرية في القرآن في ضوء الطابع العام للدين الذي يحتم نمطاً من الالتزام على اتباعه، وربما تبدو هذه المحاولة شائكة وتحتاج معالجتها إلى منهج تحليلي مناسب. ولا يريد المؤلف بأن ما أثير حول الحرية الفكرية والاجتماعية والسياسية هو تحديداً ذات الشيء الذي ورد في النصوص الإسلامية، بل يريد الإشارة إلى أن الحرية في أبعادها المختلفة تعد وجهاً من وجوه الحيوية والعدالة الإسلامية، وجهاً يقتضي احترام الحقوق الأساسية وحق الحياة المعنوية للإنسان، وهو ما شددت عليه التعاليم الإسلامية بنحو مسهب خصوصاً في الآيات القرآنية.

5. **آزادي، عقل، إيمان.** محمد سروش، مراجعة علام رضا باكروان، قم: أمانة مجلس الخبراء، د.ت، 432ص.

صدر الكتاب بالفارسية وعنوانه بالعربية: **الحرية، العقل والإيمان**. والمؤلف كاتب وباحث في العلوم الإسلامية. يتناول الكتاب بالدراسة الأصول المعرفية لحرية العقيدة، ويقدم رؤية عرفانية لهذه الحرية، يناقش حرية العقيدة بين واجب الفرد ومسؤولية السلطة، وفي وثائق علم الحقوق، كما يتحدث بطبيعة الحال عن حرية تغيير العقيدة. وقد حاول المؤلف التنقيب في جذور حرية العقيدة من زوايا مختلفة، واستعرض قواعدها وأصولها في الثقافتين الإسلامية والغربية. وقد تمت في هذا الكتاب مناقشة حرية العقيدة من زوايا متعددة منها الكلامية

والفقهية والعرفانية والحقوقية، وقد استعرضت على هذا الصعيد أفكار ونظريات معاصرة لتقييمها وتدبرها، فضلاً عن آراء مفكرين في التاريخ.

6. **أزمة الحرية السياسية** في **الوطن العربي: دراسة علمية موثقة.** صالح حسن سميع، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1409هـ/1988م، 732ص.

يستقرئ الكتاب الوضع السياسي للعالم العربي لاختبار المصداقية التي يراها المؤلف: "أن الاستبداد السياسي وضياع الحريات والحقوق الأساسية والسياسية هو مفتاح تداعي العدل الاجتماعي وقيم المساواة بما يؤذن في النهاية با يار النظام السياسي بثورة أو انقلاب). يقف الكاتب أمام الأصول الفكرية والشرعية الإسلامية للحرية السياسية وانعكاسا ا على الممارسة في المذهبية الإسلامية، وفي المذهبية الوضعية (التحررية والماركسية)، ليتحول إلى دراسة أزمة الحرية السياسية في العالم العربي، يرصد مظاهرها وأسبا ا وضمانا ا: القانونية والواقعية.

7. **أزمة الحرية.** المركز العلمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، طرابلس، ليبيا،: المركز العلمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، ط2، يناير 1991.

يشتمل هذا الكتاب على أبحاث قدمها المهتمون بالفكر الجماهيري في ملتقاهم الأول حول "النظرية العالمية الثالثة" (في نيودلهي 23-28 سبتمبر 1984) على محور: أزمة الحرية وانعكاسا ا على حقوق الإنسان والذي انتهى إلى أنه لا حلّ إلا بالديمقراطية الشعبية المباشرة لدرء الاستغلال بألوانه، وبحث: (النظرية العالمية الثالثة والماركسية) وانتهي إلى أن هذه النظرية تبدأ من حيث انتهت الماركسية؛ ولذا يقترح تسميتها بالفكر اليساري الجديد، وفيما يقدم البعض نموذجاً تبسطياً لتوزيع حصة الشركاء في الإنتاج، فإن بعضا آخر يستعرض بعض مظاهر الاستغلال في العلاقات الاقتصادية الدولية بين الدول المتقدمة والدول المختلفة. ويعد الكتاب استكمالاً لخدمة الكتاب الأخضر وتفسيره الاجتماعي للتاريخ ولقضايا الأقليات وأزمة الحرية في التعليم والتربية المدرسية والتغير الاجتماعي في النظام الجماهيري.

8. **أزمة الحماية الدينية: الدين والدولة** في **مصر.** هاني لبيب، تقديم: محمد سليم العوا، القاهرة: دار الشروق، 1421هـ/2000م.

يقدم هذا الكتاب محاولة للوقوف على الشأن القبطي في إطاريه: الخاص (المصري) والعام (العالمي) وسط تصاعد القضية بفعل آيادٍ خارجية إلى حد عنيف، يتابع الكتاب تاريخ الكنيسة القبطية منذ ما قبل الإسلام وحتى علاقتها المعاصرة با تمع المدني، ليعرج على أزمة "الحماية الدينية" كسلعة مسمومة مستوردة من الغرب، ليخلص إلى أن القضية لا حقيقة لها في مصر. يعود الكاتب للتاريخ الاستعماري وعلاقته بالإرساليات التبشيرية، مسقطاً ذلك على العولمة ودفعها لقضية الحماية الدينية في الحاضر. يقف الكاتب عند نماذج من العنف والتسامح التي لونت علاقات الأقباط بكل من الدولة وا تمع والمؤثرات الخارجية. وفي النهاية يضم عدداً من الملاحق والوثائق التي تدعم من فكرته الأساسية.

9. **أزمة الديمقراطية** في **الوطن العربي: بحوث ومنافشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية.** سعد الدين إبراهيم (وآخرون)**.** بيروت: مركز دراسات، الوحدة العربية، ط2، يناير 1987.

يتناول هذا الكتاب مفاهيم الديمقراطية في الفكر السياسي الحديث والبناء الاقتصادي الاجتماعي للديمقراطية، وتطور المفهوم في الفكر العلمي الحديث وعلاقته بالقومية ومحددا ا التاريخية والاجتماعية، ومنهجيات تحليل أزمة الديمقراطية في الواقع العلمي. هذا في الجانب الأكثر ميلاً إلى النظر، لكن إشكالية الممارسة الواقعية تحوز الاعتبار في متابعة أنظمة الحكم ومصادر شرعيتها، واللاديمقراطية داخل الأحزاب الوطنية، وقضية حقوق الإنسان العربي وحرياته الأساسية، يدعم ذلك بدراسات حالات للممارسة الديمقراطية العربية: حالة ثورة 23 يوليو، والكويت والأردن، وتجربة الحزب الواحد السائدة. تنتهي أعمال هذه الندوة بالوقوف إزاء الديمقراطية العربية وعلاقتها بالوحدة؛ لتنتهي بالسؤال: من أين نبدأ وما العمل؟

10. **أزمة النشر والتعبير** في **مصر: القيود الثقافية والقانونية والإدارية**. عبد الخالق فاروق، القاهرة: دار الكلمة، 2000، 225ص.

يقدم هذا الكتاب رؤية ثقافية لإشكالية المعلومات والحريات العامة في ظل تعقد مفاهيم وأحوال نظم المعلومات والاتصال، وبنائها المؤسسي في مصر، وأزمة الخطاب السياسي

والثقافي المتعلق بذلك. يميز الكتاب بين دور النشر وبين المطابع ودور كل منهما، ويتابع إنتاج الكتاب المصري بين 1949-1994 والأهمية الاقتصادية لقطاع النشر والطباعة بناء على ذلك. ومن مدخل الإطار الدستوري يتعرض الكاتب لحرية الرأي والنشر والتعبير والاعتقاد واتجاهات المشرع المصري (1883-1997) التي انتهت -في رأيه- بمرحلة القيود ومؤسسات الرقابة سيما الدينية وتيارا ا، ومما يستتبعه ذلك من تبين العوامل المؤثرة في اتجاه القضاء المصري بدرجاته من هذه الحريات، ليصل إلى أن الناشرين والمؤلفين في أزمة حقيقية.

11. **أزمة حرية الصحافة** في **النظم الرأسمالية.** سليمان صالح، القاهرة: دار النشر للجامعات المصرية، 1995، 326ص.

الكاتب مدرس الصحافة بجامعة القاهرة. يتناول الكتاب بالتحليل العلمي حرية الصحافة في الدول الرأسمالية، مع التركيز على التجربة البريطانية كدراسة حالة، حيث قام الكاتب بتحليل النصوص القانونية والعلاقة بين الصحافة والسلطة، وأزمة الاحتكار والتركيز في ملكية الصحافة الغربية وتأثير كل ذلك على تطور هذه الصحافة، وذلك في ستة فصول: حرية الصحافة في دول الشمال بين نظريتين، الأساس القانوني لحرية الصحافة في بريطانيا، إشكالية الاحتكار والتركيز في ملكية الصحافة في بريطانيا، العلاقة بين الصحافة والسلطة في بريطانيا، مجلس الصحافة في بريطانيا، وأخيراً تأثير الحرية المتاحة على تطور الصحافة في بريطانيا.

12. **أزمة حرية الصحافة** في **مصر 1945–1985.** سليمان صالح، القاهرة: دار النشر الجامعات المصرية، 1995، 643ص.

المؤلف مدرس الصحافة بجامعة القاهرة متخصص. وهو يتتبع النصوص القانونية التي تؤثر على حرية الصحافة في القوانين المختلفة، ويستعرض تطورها ثم يتناول العلاقة بين الصحافة والسلطة وتأثير الحرية التي أتيحت للصحافة على تطورها. ويرجع الكاتب أزمة الصحافة إلى القيود التي فُرضت على حريتها. وتشمل الدراسة على فترة تاريخية امتدت بين 1945-1985.

13. **الاستبداد والحرية** في **فكر النهضة.** أحمد السماوي، صفاقس، تونس: دار محمد على الحامي، ط2، 1989م.

هذا الكتاب محاولة لتحليل الفكر العربي الحديث وتقويمه، للإجابة عن المسائل والمقولات التي أثيرت منذ بدايات النهضة العربية. وبرغم مضي قرنين على جهود النهضة في اتجاهات مختلفة، فإن الأمة ما زالت عاجزة عن تحقيق آمالها. ويعرج المؤلف على أزمة المثقفين العرب من توالي الإحباطات وتخلي الكثير منهم عن ساحات المسؤولية، مما ولد فراغاً فكرياً جعل الأزمة تتفاقم. ويرى المؤلف أن السبيل لتحقيق النهضة الفكرية والحرية هو الاهتمام بالتربية والتعليم ومحاولة توفير جو الحرية اللازم لعملية النهضة والأخذ بالأساليب الحديثة في العلم، والعمل على حرية الفكر حتى يتحرر العقل العربي الذي على أساسه تقوم النهضة.

14. **الإسلام والأمن الاجتماعي**. محمد عمارة، القاهرة: دار الشروق، 1998، 143ص.

مفهوم الأمن الاجتماعي وأهم مبادئه وأهميته بالنسبة للمجتمع الإسلامي والرؤية الإسلامية له وكذلك أهميته بالنسبة للعمران الإنساني بالنسبة للفرد على وجه التحديد، ومصادر انبعاث الخوف والنتائج المترتبة على ذلك، وسبل الأمن في مجتمعنا المعاصر، ومفهوم الرؤية الإسلامية للأمن الاجتماعي للفرد على معاشه ومقومات حياته المعيشية من خلال نظرية الاستخلاف الإلهي للإنسان لاستعمار الأرض وحقوق الإنسان كمقوم من مقومات هذا الأمن، ومنها الحرية، المساواة، المشاركة في الشئون العامة.

15. **الإسلام والحرية،** محمود علي البغدادي، بيروت: الدار الجامعية، ط1، 1984، 192ص.

ينظر المؤلف إلى الحرية على أ ا هي التحرر من الكبت والقهر، وتحويل الشخصية العربية المموهة والمنفصمة إلى شخصية قوية. ويؤكد أن الحرية لم تشغل في تراثنا الإسلامي حيزاً كبيراً في عهد الصحابة، الخلفاء الراشدين؛ ولا يعود ذلك إلى انعدام الحرية؛ بل إلى عدم الحاجة إلى الفكرةً لقيام الإسلام على مبدئين: التحرر من كل سلطة ثقافية وعقائدية من دون الله وتحرير كل إنسان مستعبد. وبدأ الإسلام في الصحراء في بيئة حرة.

16. **الإسلام: حرية وحوار.** محمد الطالبي، ترجمة حسني زينة، بيروت: دار النهار للنشر، 1999، 224ص.

المؤلف استاذ جامعي تونسي متخصص في التاريخ، والكتاب مجموعة مقالات تعرض نظرة المؤلف حول الحوار بين الإسلام والثقافات والأديان الأخرى، وحرية المعتقد في الإسلام، ويحاول المؤلف أن يفتح الثقافة الإسلامية المعاصرة على صياغات جديدة ذات طابع أخلاقي وديني وسياسي، ينسجم مع حقوق الإنسان العالمية كافة ويندرج ضمن الحوار مع الثقافات الحداثية الأخرى.

17. **إعاقة الديمقراطية: الولايات المتحدة والديمقراطية.** نعوم تشومسكي، بيروت: مركز الدراسات الوحدة العربية، سبتمبر 1992.

يناقش هذا الكتاب حقيقة الحرب الباردة، بوصفها بناء عقائدياً وعملية تاريخية والأسس السياسة التي بنيت على ضوئها، وما ينتظر من مراحل تالية عليها، ليقف عند الولايات المتحدة داخلياً، ووجود قطاع كبير من شعبها يعرف "بالناس غير المهمين" مستعرضا ما يسمى بالإنجازات الاقتصادية ومحاولات إعادة الثقة بين الدولة والجماهير. ليتحول إلى المنظومة العالمية والمهام المتغيرة للولايات المتحدة وحلفائها ومشاكل السيطرة على السكان وأزمات المخدرات، ومفاهيم الاستعمار الزاحف وفساد النيات في هذا العالم، منتقدا القيم الأمريكية والقدرة السياسية على تزييف القضايا وتحقيق النصر الزائف في العالم بقاراته، والتوق النهائي إلى الديمقراطية، التي أفلست مثلها العليا، سيما في ا تمعات الصناعية (الورش الكبرى)؛ ليصل إلى أن القوة تحرك الآراء وأن الرأي الموجود هو رأي القوي.

18. **انتخابات الرئاسة: استراتيجيات السياسة الانتخابية الأمريكية.** نلسن و. بولسبي، أرون ولدافسكي، ترجمة: نظمي لوقا، القاهرة: "كتابي"، 1984.

يقع الكتاب في مجال التربية المدنية (القومية) الأمريكية، على أساس أنه من حق الناس أن يصلوا إلى المعلومات اللازمة لاختيارا م؛ ومن ثم يتم استعراض حالة البيئة الاستراتيجية للعملية الانتخابية (الناخبون، جماعات المصالح، كتل التصويت، الأحزاب، هيئة ناخبي الرئيس)، وكذلك مصادر القوة في هذه البيئة (المال، التحكم في المعلومات، وسائل الإعلام وعلى رأسها التليفزيون، وشغل المناصب كالرئاسة نفسها)، بالإضافة إلى طرائق تسمية

الرئيس ونائبه في الأحزاب واستراتيجيات الحملة الانتخابية وقضاياها، والمناظرات الانتخابية، والوقوف على مدى تحقيق القيم الديمقراطية لدى الأحزاب الأمريكية وفي ممارستها.

19. **التحول الديمقراطي في العالم العربي خلال التسعينيات: أعمال الندوة العلمية التي عقدت بجامعة آل البيت 30/11- 1/12/1999.** حمدي عبد الرحمن (تحرير)، عمان: جامعة آل البيت، منشورات جامعة آل البيت، 2000م.

تتضمن هذه الندوة على غرار نظيرات لها الشقين: النظري والعملي للمسألة، فتبدأ باستعراض القضايا النظرية: مفهوم التحول الديمقراطي ودراسته في الوعي العربي، لتدخل في القضايا العملية: في سياسات الإصلاح الاقتصادي، والدوافع السياسية والبيئية الإقليمية والدولية بوصفها عوامل تؤثر في عمليات التحول هذه، ثم الوقوف على آليات ومسالك هذا التحول، بالنظر في أدوار الأحزاب والمؤسسات والبرلمانات ومفاهيم ومنظمات حقوق الإنسان. يبدو التحول مأزوماً بما يقتضي دراسة المعوقات والتحديات في إشكالية العلاقة بين السلطتين التنفيذية والتشريعية والمعوقات المؤسسية والمعوقات الاجتماعية، لتنتهي الندوة بالتطبيق على بعض حالات التحول الديمقراطي العربية: مصر، السلطة الفلسطينية، الأردن (مع تخصيص الأخيرة ببحثين زائدين عن الحركة الإسلامية والمساعدات الأمريكية.)

20. **التربية والحرية من أجل فلسفية للفعل البيداغوجي.** محمد بو بكري. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 1997، 135ص.

هذا الكتاب دراسة لمفهوم الحرية في مجال التربية، ويرمي إلى أن الخطابات التربوية ليست مستقلة عن التاريخ والسلطة والمصالح، وأن النصوص التربوية ليست في الغالب ما تدعي أن تكون، وغالباً ما لا يساند منطق هذه النصوص بلاغتها. ويؤكد الكتاب على ضرورة تجنب العنف، والعمل على انبثاق التعدد، وزرع التنوع، كما أن الحرية لا يمكن تجزئتها ولا يمكن أن تكون محط تقسيمات نوعية.

21. **التعددية والحرية في الإسلام: بحث حول حرية المعتقد وتعدد المذاهب**، حسن الصفار، بيروت: دار المنهل ودار البيان العربي، 1990، 220ص.

يرى المؤلف أنه من الضروري جداً أن نعرف الإسلام على حقيقته وندركه على واقعه نافضين عنه ما تراكم من غبار التخلف والانحطاط. ولعل من أهم القضايا التي يجب أن نستوضح رأي الإسلام ورؤيته حولها هي قضية الحرية، فهي روح الإنسان وعمق إنسانيته، وهي أخطر امتحان يواجه الإسلاميين في هذا العصر، فإذا كانوا يريدون تطبيق الإسلام وبناء الدولة وا ـتمع على أساسه، فما هو موقفهم من الرأي الآخر والمعتقدات المخالفة؟ وضمن دائرة الإسلام هل هناك مجال للتعددية في الرأي والموقف؟ أم يجب أن تخضع الأمة لرأي واحد لا موقع لسواه؟

22. **جاهلية الديمقراطية.** غازي عناية، عمان: دار زهران للنشر التوزيع، 1999.

يقدم الكتاب نظرة نقدية مختلفة إلى الديمقراطية كعقيدة يراها "كفرية" تضم إلى سائر عقائد القرن العشرين (الوطنية، والقومية،...) برأي الكاتب؛ لأ ا: بشرية تخول العقل البشري حق التشريع، وتفصل الدين عن الدولة، وتجعل السيادة للأمة لا للإله والشرع، وتحتكم إلى القانون الوضعي لا الإسلامي الإلهي، وكذلك تخضع السياسة الخارجية والداخلية لهذه المعايير، وهي تعارض كمال الشريعة الإسلامية، وتتناقض (في جوهرها) مع قواعد الحكم الإسلامي: العدالة، الحرية، المساواة، الشورى.

23. **جرائم الرأي والإعلام في التشريعات الإعلامية وقانوني العقوبات والإجراءات الجنائية: دراسة.** عبد الرحيم صدقي، القاهرة: كلية القاهرة، مطبعة جامعة القاهرة والكتاب الجامعي، 1998.

عقب تقديم مفاهيمي لحرية الصحافة والمسئولية الجنائية عن جرائم الرأي والإعلام يستعرض الكاتب في الجزء الأول حال حرية الرأي والتعبير في الإسلام والمسيحية وفي الفقه الوضعي، وفي الفكر العربي والإفريقي والدولي المتخصص، وأخيراً في القانون الدستوري المصري وفقهه، وفي التشريعات الإعلامية للإعلام المرئي والمسموع والمكتوب، ومفهوم الرقابة على المصنفات الفنية. يقف الكاتب في الجزء الثاني من الكتاب عند حرية الرأي والتعبير في

القانون الجنائي المصري موضوعياً وإجرائياً، وفي الفقه الجنائي المقارن المصري والفرنسي، وفي القضاء؛ ليقدم مشروع تشريع جنائي إعلامي خاص.

24. **حدود حرية التعبير.** مارينا ستاغ، ترجمة: طلعت الشايب، القاهرة: دار شرقيات، 1995، 325ص، 24سم.

الكتاب هو الأطروحة التي حصلت ا الباحثة السويدية على درجة الدكتوراه في عام 1993 من جامعة استوكهلم. ويدرس الكتاب تجربة كتاب القصة والرواية في مصر في عهدي عبد الناصر والسادات، من منظور حرية التعبير، ويتعرض الكتاب لوصف المناخ الاجتماعي للأدب في ظل نظام عسكري أثرت إجراءاته وتشريعاته على حركة الإبداع والنشر في الفترة من 1952 إلى 1981 كما ترى الباحثة. والدراسة تتناول الحكم العسكري وتشريعاته وقضايا النشر في مصر والخارج والرقابة الرسمية وغير الرسمية، كما تتعرض لتجربة الكُتّاب مع الاعتقال والسجن والمنع والمصادرة على أثر اختراقهم للمحظورات الثلاث: الجنس، والدين، والسياسة. كما تحتوي على 13 دراسة حالة لأعمال إبداعية هامة أثارت جدلاً طويلاً، مثل: "أولاد حارتنا" لنجيب محفوظ، و"الله والإنسان" ليوسف إدريس، و"تلك الرائحة" لصنع الله إبراهيم، وغيرها.

25. **الحرب على الحرية، كيف ولماذا** تم **الهجوم على أميركا** في **11 سبتمبر2001،** نفيز مصدق أحمد، الأهلية للنشر والتوزيع، 2003، 504ص.

هل كان الهجوم على أميركا في الحادي عشر من سبتمبر 2001م هو المحرّض على اتباع سياسة أميركية خارجية عدوانية، وعلى رقابة بلا ضوابط على الشعب الأميركي؟ تمّ جمع معلومات الكتاب من مئات المصدر-صحف، خبراء، ووثائق رسمية لمحاولة الإجابة عن هذا التساؤل، لذلك فهو يمثل سرداً واضحاً لكيفية تنفيذ الهجوم على أميركا وأسبابه ونتائجه.

26. **الحريات الصحفية** في **الوطن العربي.** الاتحاد العام للصحفيين العرب، تونس: الاتحاد العام للصحفيين العرب، 1981، 111ص.

الاتحاد صدر نظامه الأساس في أبريل 1979 ويهدف إلى العمل على ضمان حرية الصحافة والصحافيين، وتوفير الحصانة لهم خلال ادائهم رسالتهم. يتناول الكتاب نظرة سريعة

على الأوضاع الصحفية في عدة بلدان، مثل: مصر، ولبنان، وتونس، والسودان، فلسطين، ويتضمن بيانات وقرارات اللجان الدائمة للحرية الصحفية في تونس، وقرارات الأمانة العامة حول الحريات الصحفية. وفي الكتاب مجموعة من الملاحق منها: ميثاق العمل الصحفي، والنظام الداخلي للجنة الدائمة للدفاع عن الحريات الصحفية.

27. **الحريات العامة** في **الدولة الإسلامية.** راشد الغنوشي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، أغسطس 1993، 384ص.

الكتاب هو رؤية مفكر وحركي إسلامي لقضية الحريات العامة في ظل نظام إسلامي بالمقارنة مع جهتين واقعتين: الغرب وعالم المسلمين اليوم، يحاول فيه بلورة صورة معاصرة لنظام حكم إسلامي معاصر. ينطلق الكاتب من استعراض التصور الإسلامي للحرية وحقوق الإنسان في مجالات حرية المعتقد، وحرية الذات، وحرية الفكر والتعبير، والحقوق الاقتصادية والاجتماعية، مقارنة بمفاهيم الحرية في الغرب؛ ويناظر بين المبادئ الأساسية للديمقراطية والدولة في التصور والواقع الغربيين، وبين المقومات الأساسية المقابلة في دولة الإسلام سيما النص والشورى. ويبحث في المفهوم والمؤسسة والآلية (الشورية) ودلالا ا التشريعية والسياسية والاقتصادية والتربوية. ثم يناقش نقيض الحرية (الجور والاستبداد) ومبادئ وآليات مقاومته، وضبط العلاقات بين السلطات في التصور الإسلامي والتصورات الغربية وفي فكر المفكرين والجماعات الإسلامية المعاصرة، مع الوقوف أمام آلية تعدد الأحزاب ومواقف كل الاتجاهات المطروحة منها.

28. **الحريات العامة** في **الفكر والنظام السياسي** في **الإسلام: دراسة مقارنة.** عبد الحكيم حسن العيلي، القاهرة: دار الفكر العربي، 1974، 735ص.

يقدم هذا الكتاب بحثاً مقارناً في قضية الحريات العامة، فيستعرضها في بعض المذاهب الغربية والعربية وتطبيقا ا في النظم المعاصرة، مستعرضاً أنواع الحقوق والحريات المادية والمعنوية والفردية والاجتماعية. في القسم الثاني يعرض الكاتب للمسألة في النظام الإسلامي، مشخصاً طبيعة الإسلام الشمولية عقيدة وشرعة، ومصادر الحرية فيه ومسالكه في تقريرها وأوجه التلاقي والافتراق بين الحرية والحق؛ ليصل إلى الفلسفة الحاكمة لهذه الحرية في الإسلام، وأنواعها: فردية أو اجتماعية واقتصادية. ويعقد الكاتب قسماً ثالثًا عن ضمانات

الحريات العامة بين النظم المعاصرة ومدى تقبل الإسلام لها، علاوة على النموذج الذي قدمه الإسلام نفسه لضمانات أخرى ومدى إمكانية تطبيقها.

29. **الحريات العامة** في **موريتانيا مع المقارنة بدساتير دول المغرب العربي.** على بدرخان إبراهيم، سوسة، تونس: مؤسسة سعيدان للطباعة والنشر، 1997، 148ص.

المؤلف محاضر في كلية العلوم القانونية والاقتصادية بجامعة نواكشوط. غرض الكتاب محاولة إثراء النقاش الحيوي البناء المتصل بواقع ومستقبل الحريات العامة في موريتانيا وتقصي نظامها القانوني وتحليله؛ بقصد استخلاص نتائج تفيد المشرع الدستوري الموريتاني في المستقبل، وذلك من خلال مقارنة القواعد القانونية المنظمة للحريات العامة في موريتانيا بالتشريعات الفرنسية مع اعتبار التشريعات الفرنسية الصادرة في دستور الجمهورية الخامسة الفرنسية مرجعاً أساسياً، وباعتبارها مرجعاً تاريخياً للنظام الموريتاني مع المقارنة أيضا بدساتير دول المغرب العربي.

30. **الحريات العامة وحقوق الإنسان.** محمد سعيد مجدوب، لبنان، طرابلس: جروس بروس، 1986، 232ص.

الكاتب أستاذ القانون العام في الجامعة اللبنانية. الكتاب يهتم بدراسة حرية الفرد في إطار ا تمع المنظم سياسياً الخاضع لسلطة ما، أي الحرية في الواقع اجتماعياً وسياسياً والخاضعة لضوابط وأطر قانونية، ولا يهتم بدراسة الحرية من المفهوم الأخلاقي أو الديني أو الفلسفي - على حد قول الكاتب- ويميز بين مفهومي الحرية وحقوق الإنسان؛ باعتبار أن حقوق الإنسان تقع خارج وفوق أطر القانون الوضعي عكس مفهوم الحريات العامة الخمس: الحريات الدينية والفكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية.

31. **حرية الاعتقاد** في **القرآن الكريم: دراسة** في **إشكاليات الردة والجهاد والجزية.** عبد الرحمن حللي، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2001.

يشتمل الكتاب على تمهيد وفصلين وخاتمة يتضمن التمهيد دراسة مصطلح حرية الاعتقاد وضبطه ويبين مشروعيته ويناقش ما انتقد به المصطلح، مع التفريق بين حرية الاعتقاد والحرية الدينية. يتناول الكتاب تأصيل حرية الاعتقاد كما تكشف عنها الآيات القرآنية المباشرة وغير

المباشرة في الدلالة على حرية الاعتقاد والمتعلقة بمحاور مشيئة الله في أن يكون الإنسان مختاراً، وضبط وظائف الرسل التي تناقض الإكراه في الدين، ودعوة القرآن إلى التفكر والحوار وتحمل المسؤولية الفكرية ونبذ التقليد، مع بيان دلالة الآيات المتعلقة ـذه المحاور على حرية الاعتقاد. كما يناقش الكتاب التساؤلات حول علاقة حرية الاعتقاد بقضية الردة وبالجهاد القتالي، وبإشكالية الجزية.

32. **الحرية الإعلامية** في **ضوء الإسلام.** سعيد بن على بن ثابت، الرياض: دار عالم الكتب، ط2، 1993، 182ص.

المؤلف أستاذ مشارك بجامعة الإمام محمد بن سعود. يركز الكتاب على المفهوم الإسلامي للإعلام والطريقة التي يرعى ـا مجتمعه في توجيهاته السامية، ويركز على دور الإعلام وأهميته للأمة، ومفهوم الإعلام الإسلامي الذي يدعو لحفز الحرية التي يترتب عليها تحقيق أهداف الأمة وغايا ا. تناول الكتاب مفاهيم عامة: الحرية في الإطار اللغوي وفي مصادر الشرع وكتابات السلف ومفهوم الحرية في الاصطلاح الإعلامي، واشتمل أيضاً على الأسس التي تقوم عليها الحرية الإعلامية، ضوابط الحرية الإعلامية في ضوء الإسلام: غاية الإعلام الإسلامي، مشروعية القول، المسئولية الإعلامية، ورعاية المصلحة ودرء المفسدة.

33. **الحرية الاقتصادية** في **الإسلام وأثرها على التنمية.** سعيد أبو الفتوح محمد بسيوني، القاهرة: دار الوفاء للطباعة والنشر، 1408هـ/1988م، 702ص.

يشتمل هذا الكتاب على بسط لقضية الحقوق والحريات الاقتصادية التي تقرها شرعة الإسلام. فعقب تمهيد موجز للقضية في النظامين الرأسمالي والاشتراكي، يستعرض الكاتب باستفاضة قضية "الملكية" وأقسامها وأثرها في التنمية وحمايتها، ثم يعقد الباب الثاني لبيان تنظيم الفقه الإسلامي لمسألتي الإنتاج والاستهلاك ودفعه لهما نحو التزكية والترشيد بغية تحقيق التنمية والتقدم. وأخيراً يقف عند حرية التجارة وقواعد تنظيم السوق في الفقه الإسلامي والقيود الواردة على حريات الملكية والاستهلاك والتجارة، ودور الزكاة والدولة والفرد في ضبط هذه الفاعليات.

34. **حرية الإنسان** في **الفكر الإسلامي: بحث** في **القضاء القدر والجبر والاختيار.** فاروق دسوقي، الإسكندرية: دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، 1982، 455ص.

أصل الكتاب رسالة الماجستير في كلية الآداب، جامعة الإسكندرية. ويؤسس الكتاب تناوله الفلسفي لقضية الحرية الإنسانية من منطلق أن الفلسفة الإسلامية هي التي تستنبط من القرآن والسنة، لا من تقليد فلسفة أرسطو، ولا يعني هذا إهمال التراث الإسلامي أو نبذه، ولكن عرضه من خلال الأصل، وبيان وجه الحق فيه من وجوه الباطل، منطلقاً من تحقيق مدلول "الحقيقة" في القرآن والسنة، ليتناول الأسس الغيبية للحرية الإنسانية، وليتساءل عن الحكمة من خلق العالم والإنسان. ثمّ يتحول الكاتب إلى مفاهيم الجبر والاختيار والقضاء والقدر والاستطاعة، والمعرفة والعلم، والعدل الإلهي والكمال الإنساني، ليخلص إلى أن مؤدى الحرية البشرية أن الإنسان على الأرض ليس إلا خلق الله تحت الاختبار، وتلك هي حقيقة الابتلاء.

35. **الحرية الإنسانية عند الشيعة الأثنى عشرية،** منى أحمد أبو زيد، الإسكندرية: منشأة المعارف، جلال حزي وشركاه، 2000، 250ص.

هدف الكتاب هو التأكيد على أن مشكلة الحرية ليست قصراً على فئة دون غيرها، فليست مقصورة مثلاً على السنة دون الشيعة. وترى الكاتبة أن الشائع أن فرقة المعتزلة هم رواد الحرية الإنسانية في الإسلام، ولكنها ترى أن الأثنى عشرية من الشيعة لا تقل عنهم اهتماماً بالحرية الإنسانية. وتركز الكاتبة في تناولها للأثنى عشرية على تاريخ تأسيس المذهب في القرن الرابع الهجري؛ حيث إن المفاهيم والعلوم التي وضعها لا تزال سائدة حتى الآن. وتناول الكتاب قضايا العدل الإلهي والحرية الإنسانية، والفعل الإنساني بين الجبر والتفويض، أركان الحرية الإنسانية، والمسئولية الاجتماعية. ورأت المؤلفة أن العلاقة بين الإنسان والله يحكمها العدل إضافة إلى اللطف الإلهي.

36. **حرية التعبير** في **مجتمع مفتوح**. رودني أ. سموللا، ترجمة: كمال عبد الرءوف، القاهرة: الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، 1995، 588ص.

يعالج الكتاب مشاكل حرية التعبير في مجتمع مفتوح (الولايات المتحدة) ويثير قضايا نظرية مثل مناقشة النظريات التي تعالج حرية التعبير، ويضع نموذجاً جديداً لحرية التعبير، من

خلال الوقوف على عدة قضايا مثل الحصول على الأخبار في السوق الدولي، وكلام الكراهية، وتمويل الفنون والتعليم والأشكال الأخرى للتعبير العام، ثمّ يتناول معنى حرية التعبير في ثقافة منفتحة، والوطنية، وا تمع، والمعارضة، والسمعة الشخصية، والتسامح مع الذين لا يتقبلون آراء الآخرين، وتمويل أشكال التعبير العام، والأحوال السياسية، والحصول على الأخبار في السوق الدولي.

37. **حرية الرأي** في **الميدان السياسي** في **الإسلام.** أحمد جلال، مصر، المنصورة: دار الوفاء الطباعة والنشر والتوزيع، 1987، 478ص .

يتناول الكتاب دراسة مسألة حرية إبداء الرأي السياسي في الإسلام، دف تشييد نظرية لحرية الرأي السياسي على أسس وطيدة. ويتناول مباحث القانون الدستوري مع المقارنة بالإسلام. وتبدأ الدراسة بفصل تمهيدي حول مفهوم الحرية وتطوراته والحريات العامة ومكانة حرية الرأي السياسي وإرجاعها إلى أحوالها التاريخية البعيدة منذ دولة المدينة الإغريقية إلى العصر الحديث مقارنة بالإسلام، ثم يبحث في الأسس التي تستند إليها مشروعية حرية الرأي السياسي في الفقه الديمقراطي والإسلام كما يبحث في حدود حرية الرأي السياسي وضوابطه في الديمقراطية الغربية والإسلام.

38. **حرية الرأي والرقابة على المصنـفات.** محمد حافظ عبد الحفيظ سليمان، القاهرة: دار النهضة العربية، 1993، 229ص.

أصل الكتاب رسالة ماجستير في القانون العام، في جامعة القاهرة- فرع بني سويف. ويتعرض الكتاب لوضع حرية الرأي والتعبير في العصور القديمة، والشرائع السماوية، والنظم السياسية المقارنة، وفي إعلانات حقوق الإنسان والمواثيق الدولية، والشريعة الإسلامية، وكذلك في النظام الدستوري المصري. ويوضح أن هذه الحرية مطلقة بلا حدود، لذا يتناول البحث التشريعات المنظمة لجهات الرقابة وسلطا ا في مصر، والتطبيقات العملية لذلك. وتتناول الدراسة حرية الرأي والرقابة على المصنفات باعتبار أن هذه المصنفات وسيلة التعبير عن الرأي.

39. **الحرية السياسية في الإسلام،** أحمد شوقي الفنجري، الطبعة 1، بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، 296ص.

يحاول هذا الكتاب إن يجيب بطريقة مباشرة عن أسئلة ملحة حول موضوع الحرية السياسية في الإسلام وتطبيقا ا المعاصرة. ومن هذه الأسئلة: كيف يتصور المسلمون الحكم الإسلامي في الوقت الحاضر؟ما الفوائد المترتبة على وضع الدستور الإسلامي؟ ما العلاقة بين الحرية السياسية الإسلامية وما يقابلها في المذاهب والأديان الأخرى؟ كيف تفهم الديمقراطية في الإسلام وأين موقع مبدأ الشورى فيه؟ كيف تطبق تعاليم الحرية السياسية في الإسلام على مجتمعنا المعاصر؟

40. **حرية الصحافة في مصر 1798-1924.** خليل صابات وسامي عزيز ويونان رزق، القاهرة: مكتبة الوعي العربي، 1973، 422ص.

الكتاب بحث تاريخي في أوضاع حرية الصحافة في مصر منذ 1798 (الحملة الفرنسية على مصر) وذلك في ثلاثة أبواب:حرية الصحافة 1798-1894، حرية الصحافة 1894-1914، حرية الصحافة 1914-1924، ويعد هذا الكتاب محاولة لسد فراغ تاريخ الصحافة المصرية من منظور صحفي، وليس من المنظور القانوني السائد.

41. **حرية الصحافة وقيود التشريعات.** صلاح الدين حافظ، الطيب بكوش (محرران)، اتحاد الصحفيين العرب، بدون بيانات أخرى، 325ص.

الكتاب هو أعمال ندوة اشترك فيها عدد من المهتمين بالإعلام في العالم العربي، نظمها اتحاد الصحفيين العرب، واشتمل الكتاب على بحوث حول فكرة حرية الرأي والتعبير، وأوضاع قوانين وتشريعات حرية الصحافة في أكثر من دولة عربية. وعناوين الأبحاث هي: وسائل الإعلام المغربية وحقوق الإنسان، الإعلام المصري وحقوق الإنسان، الصحافة الكويتية وحقوق الإنسان، وسائل الإعلام الأردنية وحقوق الإنسان، الصحفيون العرب: واقع التكوين والتدريب.

42. **حرية الفرد وحرية الصحافة.** جيهان المكاوي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1981، 177ص.

يتبنى الكتاب تسمية جديدة لنظريات الإعلام التي جرى العرف على تسميتها بالنظرية السلطوية أو الشيوعية، أو الحرية أو المسئولية الاجتماعية، فيعرفها بـ"النظرية الإنسانية لحرية الصحافة". وتقدم الدراسة لمحات من أسس المذهب الإنساني الذي يدعو إلى احترام كرامة الإنسان والاهتمام برفاهيته وتطوره الشامل وراحته الاجتماعية، وهي لا تتناول موضوعا سياسياً صرفاً أو اجتماعياً أو ثقافياً وإنما ترشف من كل منهل لتخرج في النهاية بوصف تحليلي يتخلله النقد، والمقصود هو رسم الإطار العام للنظام السياسي وكيفية عمل السلطات والطابع الثقافي والتركيبة الاجتماعية وتحركا ا بما يؤثر على حجم الضغوط التي يعيشها الصحفي في عدد من البلدان: الاتحاد السوفيتي، ومصر، وتركيا.

43. **حرية الفكر** في **الإسلام.** عبد المتعال الصعيدي، القاهرة: دار الفكر العربي، ط2، بدون تاريخ، 128ص.

تناول الكتاب موضوع الحرية الفكرية في علاقتها بالحرية الدينية، ويتعرض لموقف الإسلام من الحرية العلمية والحرية السياسية والدينية، وبعض أحرار الفكر في الإسلام مثل: عثمان بن عفان، خالد بن يزيد، عمر بن عبد العزيز، المأمون، أكبر خان وغيرهم، وذلك على النحو التالي: الحرية الفكرية والحرية الدينية، الإسلام والحرية الفكرية، الإسلام والحرية العلمية، الإسلام والحرية السياسية، الإسلام والحرية الدينية، بعض أحرار الفكر في الإسلام.

44. **حرية الفكر.** محمد العزب موسى، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979، 175ص.

الكتاب يتناول التأريخ لحرية الفكر منذ أقدم العصور وحتى قيام الثورة الفرنسية باعتبارها اية لكل ما قبلها من عصور، ويتوجه الكتاب للشباب لذا اعتمد الأسلوب القصصي، وينقسم الكتاب إلى أربعة أقسام: يتناول الأول حرية الفكر في العصور القديمة أي الحضارات الأولى والإغريق والرومان، ويتناول القسم الثاني أثر الكنيسة الكاثوليكية في إخماد حرية الفكر بأوربا خلال القرون الوسطى، وكيف أدت هذه الضغوط إلى ثورة الاحتجاج الديني، ويتناول القسم الثالث حرية الفكر في الإسلام نظرياً وعملياً وكيف أن الإسلام في جوهره

دعوة لإعلاء حكم العقل وحرية الفكر والضمير، ويتناول القسم الرابع الفترة منذ النهضة الأوروبية حتى الثورة الفرنسية، حيث عصر التنوير الذي هيأ المناخ لثورات الحرية، والفكرة الأساسية للدراسة هي أن هناك تلازما بين حرية الفكر والتقدم الإنساني.

45. **الحرية الفكرية والأكاديمية في مصر.** أمينة راشد (محرر)، القاهرة: مركز البحوث العربية، والمجلس الأفريقي لتنمية البحوث الاجتماعية، 2000، 358ص.

شارك في هذا العمل ستة عشر باحثاً. يتعرض الكتاب لقضية الحريات الفكرية والأكاديمية في المنطقة العربية، والجدل الثائر حولها الذي ينشأ من الخلفية الثقافية ومن الأوضاع الاجتماعية للقطاعات العريضة من الشعوب العربية، وتنوع مفهوم الحرية لديها، وتسعى الدراسة إلى كشف الصيغ المطروحة في عمقها الثقافي والاجتماعي معاً: الإطار الثقافي والسياسي للحريات، الإطار القانوني للحريات، التعليم والحريات، الجامعات والحريات، والمسئولية الاجتماعية للمثقف.

46. **الحرية الفكرية والسياسية في ظل الحكم الإسلامي.** مالك مصطفى وهبي العاملي. بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، 2002، 306ص.

يعتبر هذا الكتاب محاولة للوصول إلى نتائج معينة حول الحريات عموماً، وحول الحرية الفكرية والسياسية في ظل الدولة الإسلامية خصوصاً. في هذا الكتاب لم يستقص المؤلف البحث حول كل ما يتعلق بالحرية، وإنما قصر النظر على جملة من البحوث ترتبط بحاجات فعلية، وتطبيقات معينة. اشتملت على: نظرة عامة حول الحرية، والحرية الفكرية في الإسلام، والردة في الإسلام، والحرية السياسية ومشروعية المعارضة الإسلامية في ظل الحكم الإسلامي، وحرية الأقليات في ظل الحكم الإسلامي. ويختتم الكتاب بمقتطفات من كلام الإمام الخميني في الحرية.

47. **الحرية الفكرية وترشيد العقل الإسلامي.** عاصم أحمد عجيلة، القاهرة: مكتبة عالم الكتب، 1984، 176ص.

المؤلف هو مستشار بمحكمة استئناف القاهرة. يرى أن الحرية الفكرية لابد أن تصاحب الصحوة الإسلامية، وذلك من أجل استرداد المسلمين لمكانتهم في ركب الحضارة وشغل

موقع الصدارة، ويتعرض الكاتب للحقوق التي يتمتع ا الأفراد في النظام الإسلامي، والتي تؤهلهم لتحقيق أقصى درجات العزة والسعادة في الدنيا والآخرة، وذلك بالإشارة إلى ما كفله التشريع الإسلامي للإنسان من حقوق، وعلى رأسها الحرية الفكرية وإبداء الرأي، وذلك عبر أبواب ثلاثة: حقوق الإنسان في الإسلام، الحرية الفكرية في التشريع الإسلامي، ترشيد العقل الإسلامي.

48. **الحرية النقابية.** جمال البنا، (ج1، 2، 3)، القاهرة: الاتحاد الإسلامي الدولي للعمل، 1989.

يتناول الكاتب في ثلاثة أجزاء الحركة النقابية وكفاحها من أجل الحرية في إنجلترا وفرنسا والولايات المتحدة ودول أخرى؛ لكي يقف عند أصناف هذه الحرية: حرية تكوين النقابات: قيودها وإجراءا ا، وحرية العمل النقابي المهني: حق التمثيل، والمفاوضة الجماعية، حق الإضراب، وحرية العمل النقابي السياسي، ثم الحرية النقابية من زاوية العضوية، والحرية النقابية في منظمة العمل الدولية وأجهزة حمايتها، ومنظمة العمل العربية والاتحاد الدولي للنقابات الحرة. يتميز الكتاب بالجمع بين التحليل النقدي وبين الاستشهاد الواقعي والمقارنة بين الأنظمة المختلفة المعبرة عن الأفكار، والاهتمام بالوثائق والاتفاقيات وتحليلها.

49. **الحرية بين الحد والمطلق.** سري نسيبة، بيروت: دار الساقي، 1995.

في حوار جدلي يستعرض الكاتب مفاهيم الحرية والحق والمساواة في مدلولا ا الأخلاقية، وما أثير حولها من ثنائيات استفهامية: طبيعية أم اصطناعية؟ ثابتة مطلقة أم نسبية؟ وينظر في حقيقة كل مفهوم والعلاقة بين الحق والحرية ليصل إلى أن الإنسان بوصفه مخلوقاً طبيعياً مرتبط بالضرورة بالحرية بوصفها حقاً. ثم يتحول الكاتب من التجريد إلى السياق التاريخي الذي يميز فيه بين حرية الفرد والجماعة، وبين هوية كل منهما، وبين الحرية الفردية والحرية الوطنية والتناقض أو التكامل بينهما. ويختتم الكتاب بمحاولة استخلاص نتائج عملية بالنظر العابر في التجربة الفلسطينية الحديثة؛ لقياس قضايا الحرية والمساواة على ا تمع المؤمل للفلسطينيين بوصفه ا تمع العادل والحر المنشود.

50. **الحرية عند الشهيد المطهري.** حسين يزدي، بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، 2001، 232ص.

يهدف الكتاب إلى تسليط الأضواء على مختلف أبعاد الحرية، وجوانبها من وجهة نظر الفيلسوف والمفكر الإسلامي الإيراني مرتضى المطهري (1920-1979م)، الذي جمع بين علوم الحوزة الدينية والعلوم العصرية، واعتبر رائد التجديد ونقد الفكر الديني من خلال دعوته إلى اعتماد القرآن الكريم في تصحيح الأفكار ونبذ البدع. ويبين كيف يختلف معنى الحرية باختلاف المذاهب والأنظمة الفلسفية والسياسية، وإن هذا المعنى يرتبط بالرؤية الكونية وما ينبثق منها من مفاهيم أخرى حول حقيقة الإنسان ومكانته، ومصلحة الفرد وا تمع، والحقوق العامة، وغير ذلك.

51. **الحرية** في **أدب المرأة،** عفيف فراج. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ط2، 1980، 280ص.

هذا الكتاب محاولة رجالية نادرة للاستماع إلى المرأة والدخول إلى عالمها ومراقبة السبل التي اختار ا للتعبير عن مفهوم "الحرية"، سيما عند مجموعة من الأديبات والكاتبات اللاتي يتردد صدى أد ن في الحركة النسائية بتوجها ا المختلفة. لكن الكاتب لا يستمع فقط، بل يعقب ويحاور، ليس الكاتبات وحسب، بل وواقعهن وتفاعلهن معه وفق قواعد النقد الإبداعي الواقعي. والرسالة التي تلتقطها هذه الدراسة تقول إن المرأة العربية تتحرك في عالم "الرجل القَدر"، تثور ضده لتعود إليه، تحاول الانعتاق منه وتحتمي به، أو كما يقول الكاتب: "جوع طبيعي عاتٍ يعصف بحواء العربية" نحو الاثنين: الحرية والرجل.

52. **الحرية وأخواتنا.** محمد عيسى الشرقاوي، القاهرة: دار المعارف، سلسلة اقرأ، عدد 582، 1993، 143ص.

يتناول الكتاب حكايات في عقول كل مفكر من أعلام الحرية، مثل: رفاعة الطهطاوي، عبد الرحمن الكواكبي، عز الدين القسام، فولتير، كارل ماركس، فيدل كاسترو؛ للتعرف على معنى الحرية والنضال وفقاً لما يراه كل منهم.

53. **الحرية والعدالة** في **فكر عبد الله النديم.** حسين الملطاوي، القاهرة: العربي للنشر والتوزيع، 1977، 102ص.

يتعرض الكتاب لفكرة الحرية والعدالة عند عبد الله النديم، مع عرض السياق الزماني لهذه الأفكار، وارتباط الحرية بأفكار مثل الخوف والمسئولية وحرية الوطن، والربط بين العدالة والحرية، وذلك في أربعة فصول: الأول يتناول النديم حياته وعصره، والثاني: مدخل إلى فكر النديم، والثالث: العدالة عند النديم، والرابع: الحرية عند النديم.

54. **الحرية والفكر السياسي المصري: دراسة تحليلية** في **علم الاجتماع السياسي.** عاطف أحمد فؤاد، القاهرة: دار المعارف، 1980، 244ص.

يعالج الكتاب موضوع الحرية والفكر السياسي المصري، ويعالج الكاتب مجموعة من الموضوعات المتصلة استهلها بدراسة علاقة الفكر العربي بالقوى السياسية من خلال بعدي الحرية والاستبدادية، متخذاً من الفكر الصحفي المصري في علاقته بالسلطة الحاكمة نموذجاً لنوعية الصراع الذي يمكن أن ينشأ بين الاتجاهات الفكرية الحرة وبين قيود السلطة الاستبدادية، وينتقل الكاتب إلى الزعيم الوطني سعد زغلول لتحديد موقفه من قضايا الحرية والديمقراطية والعدالة، مستنداً إلى تحليل مضمون خطبه وتصريحاته، وكذلك ينهي دراسته بمحاولة تحليل مضمون دستور 1923، والدستور الدائم 1971.

55. **الحرية والمسرح.** اد صليحة، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، 1996، 62ص.

باعتبار أن الحرية هي السمة التي لا غنى للمسرح عنها، وباعتبار أن التنوير المسرحي يتحقق في ظل الحرية، وإدراكاً لمساهمة المسرح في التخلص من رواسب الظلم والاستبداد، تأتي هذه الدراسة المركزة لتعالج في هذا الإطار: مفهوم الحرية، مفهوم الظاهرة المسرحية، المسرح العربي واستراتيجيات القمع، المسرح العربي بين الحرية والتخلف، مستقبل الحرية في المسرح العربي.

56. **حق الاتصال وارتباطه بمفهوم الحرية والديمقراطية.** المنظمة العربية للتربية والثقافية والعلوم، تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، إدارة الثقافة، 1994، 160ص.

يحتوي الكتاب عدداً من الدراسات حول حق الاتصال بمفهومه الشامل، والتأكيد على احترام هذا الحق في مختلف الدول باعتباره حقاً أساسياً من حقوق الفرد والجماعة، يرتبط بحريتهم، والدراسة تحتوي على معالجة مفاهيمية وقانونية وسياسية وإعلامية، من خلال محاور: الحق في الاتصال "نحو مفهوم جديد لحرية التعبير والديمقراطية"، وحق الاتصال في المجتمعات النامية، وتطور فكرة الحق في الاتصال وحقوق الإنسان في الوطن العربي، والحق في الاتصال على ضوء النظام العالمي الجديد، والحق في الاتصال وحماية الصحفيين، والحق في الإعلام والاتصال وابستمولوجية حرية التفكير وحرية التعبير، وحق الاتصال والأسس القانونية في المغرب العربي.

57. **حق الحرية في العالم.** وهبة الزحيلي. دمشق: دار الفكر، 2000، 272ص.

يشتمل البحث على تمهيد يبين قيمة الحرية بين حقوق الإنسان وأساسها ونصوصها القانونية، ويدور الفصل الأول حول معنى الحرية وقيودها، ونسبيتها، وأزمتها، وتاريخها، وتطورها، وحمايتها، وضوابط ممارستها.ويتناول الفصل الثاني أنواع الحرية، وخصائصها في العالم وفي الإسلام وطبيعتها. أما الفصل الثالث والأخير فيبحث حكم بعض أنواع الحريات العامة أو الخاصة. وينتهي الكتاب بخاتمة حول الموازنة بين الحريات في أنظمة العالم.

58. **الحق في التعبير.** محمد سليم العوا، القاهرة: دار الشروق، 1998، 143ص.

يتناول قضية الردة عن الإسلام، ومدى صحة دعوى الحسبة وصور منها في القانون المصري، وحرية العقيدة والحكم بالردة والآثار المدنية للردة وكيف تقع وهل يوجب الإسلام قتل المرتد وهل إلى المرتد من سبيل؟، يناقش كل ذلك من خلال إثارة قضية الدكتور نصر حامد أبو زيد بشأن دعوى التفريق بينه وبين زوجته بسبب ردته عن الإسلام، فيعرض لبنود القضية بالتفصيل وللأحكام الصادرة بشأنها.

59. **حقوق الإنسان** بين **النظم القانونية الوضعية** في **الشريعة الإسلامية**. عبد الحميد فودة، الإسكندرية، دار الفكر الجامعي، 2003، 172ص.

يتناول الكتاب قضية حقوق الإنسان في ثلاث أبوب. الباب الأول يستعرض فكرة حقوق الإنسان وأساس حمايتها في ظل الاتجاهات الفلسفة القديمة. وفي الباب الثاني يحاول المؤلف الإجابة على مدى معرفة الشرائع الوضعية القديمة لفكرة حقوق الإنسان متناولاً الحضارات الشرقية القديمة مثل مصر الفرعونية وحضارة ما بين النهرين والحضارات الغربية القديمة مثل الإغريق الرومان كمثال. أما الباب الثالث فيتناول فيه المؤلف حقوق الإنسان في الشرائع السماوية.

60. **حقوق الإنسان** في **الإسلام،** على عبد الواحد وافي، القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر، ط5، 1979.

المؤلف عضو بالمجمع الدولي لعلم الاجتماع وعميد لأكثر من كلية آداب أو تربية في البلاد العربية، وله مؤلفات كثيرة، أغلبها في استعراض الرؤية الإسلامية للواقع المعاصر إزاء الرؤى الأخرى. ويسعى الكتاب لاستقراء نصوص الوحي الإسلامي لبيان سبق الإسلام لغيره من الديمقراطيات الحديثة، في إقرار قضايا المساواة والحرية والحماية بدءاً من المساواة في القيمة الإنسانية المشتركة والحقوق المدينة والعامة والشئون الاقتصادية والاجتماعية، ومروراً بالحرية المدنية والسعي لتجفيف منابع الرق، والحرية الدينية وحرية التفكير والتعبير، وانتهاءً بالحرية السياسية في الاختيار والمراقبة والمشاركة. الإضافة الهامة هي ما يستعرضه المؤلف عن نظام الحماية الإسلامية لهذه الحقوق والحريات: للأنفس والأعراض والأموال والأنساب.

61. **حقوق الإنسان** في **الفكر العربي**. سلمي الجيوسي (تحرير)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002، 1207ص.

يبحث هذا الكتاب موضوع حقوق الإنسان في الفكر العربي بإمداداته التاريخية والموضوعية في الفكر الإسلامي المعاصر والنظم الإسلامية، كما يبحثه في الفكر العربي الحديث والنصوص الإبداعية العربية. ويناقش الكتاب إشكالية التناقض الكبير بين المفهوم النظري والممارسة الحقيقية في ما يتعلق بحقوق الإنسان.

62. **حقوق الإنسان** في **مصر**. محمد السيد سعيد (تحرير)، محمد إبراهيم كامل (تقديم)، القاهرة: المنظمة المصرية لحقوق الإنسان، 1990، 255ص.

يشتمل هذا الكتاب على الأوراق العلمية التي قدمت في الملتقى الفكري الأول لحقوق الإنسان بمصر (8–1988/12/9) ليتداول فيها عدد من المشاركين انتهاكات حقوق الإنسان في ظل التشريع المصري (تشريعات مجافية للإعلان العالمي، بناء قانوني استبدادي، التعذيب الجماعي، العقاب الجماعي) مع نظرات مقارنة في التشريع الدولي ووضع هذه الحقوق فيه، والمبادئ الحاكمة لتنفيذ اتفاقياته. وأخيراً يلقي الكتاب الضوء على انتهاكات حقوق الإنسان من أطراف غير حكومية علاوة على محاولات نقد ذاتي لحركة حقوق الإنسان في مصر، تنتهي بجملة توصيات.

63. **الحقوق والحريات السياسية** في **الشريعة الإسلامية**. رحيل محمد غرايبة، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي/ مكتب الأردن ودار المنار، 1421هـ/2000م، 560ص.

أصل الكتاب أطروحة دكتوراه في الفقه والأصول من الجامعة الأردنية. ويطرح المؤلف فيه رؤية فقهية معاصرة لصياغة نظرية إسلامية حول حقوق "المواطن" السياسية. فيعرف المؤلف بمفاهيم الحرية، والحق، والواجب، والحقوق السياسية، والجنسية، والمواطنة، لينطلق مناظراً بين هذه الحقوق في كل من الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي: الترشيح، الانتخاب، تشكيل الأحزاب، الشورى، حرية الرأي، الرقابة على السلطات، وضمانات هذه الحريات من الرقابة الذاتية (الإيمانية)، والرقابة الدستورية، والقضائية، وانتهاءً بآلية الرأي العام.

64. **الحقوق والحريات والواجبات العامة: دساتير دول مجلس التعاون الخليجي مع المقارنة بالدستور المصري، رؤية جديدة**. علي الباز، الإسكندرية: دار الجامعات المصرية، د.ت.، 222ص.

يتناول الكتاب موضوع الحقوق والحريات العامة من زاوية تأصيل فكرة الحقوق والحريات العامة والتطورات التي لحقت بتلك الفكرة وبتطبيقا ا في الأنظمة الدستورية، وربط الفكرة بفكرة أخرى هي مدى تدخل الدولة، وذلك مع تقسيم جديد لقائمة الحقوق والحريات العامة، فيما أطلق عليه نظام دوائر الحقوق والحريات العامة مع تفادي الاختلافات

الفقهية حول الحقوق التقليدية والاجتماعية والاقتصادية الجديدة. وينقسم الكتاب إلى بابين: الحقوق والحريات العامة وتطبيقا ا في الدساتير المختلفة، والواجبات العامة وتطبيقا ا في الدساتير المختلفة.

65. **خطاب الحرية** في **النظام الايبستيمولوجي**. الشيخ الركابي، دمشق: المطبعة الجديدة، ودار النهضة الاسلامية ،1990، 315ص.

يقدم الكتاب أطروحة لمعالجة قضية الحرية بوصفها من أدق القضايا في الجهاز المفاهيمي في الاسلام، والكتاب تحليل علمي لمفردات الحضارة واتجاها ا ونزاعا ا الفكرية والعلمية، حاول فيه المؤلف تعميم مقولات الاسلام وقوانينه في الحياة الاجتماعية، من خلال مناقشة آراء عدد كبير من الفلاسفة والمفكرين والعلماء من القديم والحديث في التاريخ الإسلامي والتاريخ الغربي. ويتعرض الكتاب لكثير من القضايا المرتبطة بالحرية الإنسانية مثل الفطرة والغريزة والظاهرة الاجتماعية ونظام الطبيعة وقوانين الوعي إضافة إلى القضايا التقليدية المعروفة في هذا الموضوع مثل الإرادة والقدر والجبر والاختيار. ويوظف في معالجته لهذه القضايا التحليل العلمي والفلسفي والنفسي.

66. **دراسات** في **الديمقراطية المصرية**. طارق البشري، القاهرة: دار الشروق، 1987، 258ص.

يقدم المؤلف في هذا الكتاب مجموعة دراسات كُتبت في فترات مختلفة، يجمعها موضوع واحد، هو البناء التنظيمي للدولة في مصر وتطوره التاريخي وأثره على مفهوم وحالة الديمقراطية، سيما فيما حول ثورة 1919 وتاريخ المعارضة البرلمانية في مصر. ثم يتوقف عند الديمقراطية في إطار الحركة الوطنية والجهاز القضائي والاتحاد الاشتراكي والدستور الدائم عقب ثورة 23 يوليو، وما أسفرت عنه إعادة تنظيم الدولة ومشاكل البناء الديمقراطي، ليختم كتابه بملاحظات عميقة حول الحركة الديمقراطية في مصر.

67. **دموكراسي يا حقيقت؟** رسالة سوسيولوجية حول تجربة الحداثة والتنوير في إيران، علي ميرساباسي، نو: منشورات طرح، 2002، 206ص.

الكتاب بالفارسية وعنوانه بالعربية: الديمقراطية أم الحقيقة؟ والمؤلف كاتب إيراني يدرس فيه التجربة الخاصة بممارسة الديمقراطية في ظل المفاهيم الإسلامية بعد نجاح الثورة الإسلامية في إيران. ويناقش قضايا الديمقراطية، والعقل، والإيمان بوصفها مرتكزات سوسيولوجية رئيسة للمجتمع الديمقراطي. ويرى الكاتب أن الرؤية السائدة للديمقراطية في إيران هي رؤية فلسفية كانت وراء إضفاء طابع الإطلاق على نمط من القراءة "العقلانية" للمجتمع الحديث. ويتناول المؤلف بالدراسة أيضاً آراء ومواقف عدد من المفكرين الإسلاميين والعلمانيين مثل عبد الكريم سروش، وجواد طباطبائي وآرامش دوستدار. ثم يناقش المنهج الديمقراطي في التعاطي مع الثقافة والمعرفة، وبخاصة في المؤسسة الجامعية الإيرانية بعد تجربة أسلمة الجامعات والإطلالة التاريخية للحداثة الإيرانية على العلوم العصرية.

68. **دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين.** عبد ا يد النجار، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة أبحاث عملية (6)، 1992، 88ص.

المؤلف أستاذ العقيدة الإسلامية في العديد من الجامعات العربية ورئيس قسم أصول الدين سابقاً بالكلية الزيتونية في تونس. الموضوع الأساسي للكتاب هو "الوحدة الفكرية للمسلمين" في الوقت الراهن، ويدخل إليها الكاتب من مدخل "حرية الرأي". فعقب الوقوف على مفاهيم "الفكر" و"الوحدة الفكرية" وأركا ا، يتحول إلى التأصيل الشرعي للمسألة وارتباطها بشمول النظر وبمنهجية التوحيد وبالموضوعية وبالواقعية. ثم يبين ارتباط حرية الرأي وعلاقتها بالوحدة الثقافية والمذهبية والسياسية للمسلمين، مؤكداً على أن هذه الحرية لا بد أن تكون مبدأً إسلامياً وعماداً تربوياً يفتح السبل أمام الأمة لتقبل تناقضا ا والتعايش مع أوجه الاختلاف فيها دون حاجة إلى التضخيم.

69. **الديمقراطية البرجوازية في النظرية والتطبيق،** أفجوست ميشين. ترجمة: فؤاد عبد الحليم، القاهرة: دار الثقافة الجديدة، 1980.

حصل المؤلف على الدكتوراه في الفلسفة والعلوم، وهو من كتاب الأدب الشيوعي اللينيني الذي يستخدم آليتي القهر والليبرالية في ممارسة سلطة الدولة، ويفهم الديكتاتورية على

أ ا سلطة الدولة، وأن الديمقراطية هي أسلوب ممارسة هذه السلطة، دون انفصال بينهما. ويستعرض مفاهيم الديمقراطية والديكتاتورية والأغلبية والأقلية في الأدب الشيوعي في مقابل التعريفات الرأسمالية (المثالية)، ليصل إلى أن الديمقراطية البرجوازية في عصر الإمبريالية يميزها اتجاهان متناقضان: نزعة رجعية تحركها قوى الإمبريالية، واتجاه ديمقراطي تحركه قوى الطبقة العاملة؛ ومن ثم فهذه الديمقراطية تعاني العزلة عن النطاق العالمي والأزمة السياسية الداخلية. وعقب استعراض النظريات الغربية للديمقراطية من منظار ماركسي (رومانتيكية وواقعية)، يستعرض الديمقراطية "السوفيتية" بين ناقديها الغربيين وبين تأييد الكاتب نفسه لها؛ لينتهي إلى التبشير بالثورة العمالية التي تقوض الديمقراطيات الزائفة لتحل الديمقراطية الاشتراكية محلها.

70. **الديمقراطية الليبرالية ونماذجها التطبيقية.** إكرام بدر الدين، بيروت: دار الجوهرة للطباعة والنشر والتوزيع، 1986، 358ص.

المؤلف أستاذ العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية-جامعة القاهرة. يقع الكتاب من قسم نظري، يتناول تطور المفهوم التاريخي للديمقراطية، ونظرية الديمقراطية الليبرالية وإمكانيات تطبيقها في بيئات مختلفة، ومن قسم تطبيقي يعالج بيئة النظام السياسي، وعمليات المشاركة السياسية، وعملية صنع القرار مقارناً بين النظام: البريطاني (البرلماني)، والأمريكي (الرئاسي) والنظام الإسرائيلي (نموذجاً للديمقراطية الليبرالية الشكلية)، والكاتب في ذلك يميز بين ديمقراطية ليبرالية (غربية) وديمقراطية غير ليبرالية (شيوعية أو عالمثالثية) وإن ركز على الأولى وأنماطها (الحامية، التوازنية، المشاركة).

71. **الديمقراطية أولاً ودائماً.** عبد الرحمن ضيف، القاهرة: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1991.

يقدم هذا الكتاب رؤية مثقف عربي للعصر "الرديء" ولصمت المثقفين، الذي يحفز للدعوة إلى فك القيود وإعلاء قيمة الديمقراطية، مستعرضا الأحوال الأخيرة التي مرت بالعرب، وأثرت على القومية والهوية في ظل عالمٍ متغيرٍ، وذلك في أجواء دعوة إلى نظام دولي جديد، لن يجد العرب فيه مكاناً إذا لم يشرعوا في الإصلاح (وأوله الإصلاح الديمقراطي)، وفي ظروف التحولات العالمية بعد سقوط الشيوعية.

72. **الديمقراطية في الشرق الأوسط.** أحمد عبد الله (محرر الطبعة العربية)، ترجمة: شهرت العالم، القاهرة: دار الطباعة المتميزة، مركز الجيل للدراسات الشبابية والاجتماعية، 1995.

يمثل هذا الكتاب تجميعاً وتحريراً لأعمال ندوة جامعة واشنطن بنفس عنوان الكتاب، بحيث يتتبع مسيرة قرن من الزمان في ممارسة الديمقراطية الانتخابية في المشرق العربي وشمال أفريقيا ليخرج بأن الطريق لا يزال طويلاً لكي تتجذر هذه الممارسات، وكذلك في تركيا وأثر الانقلابات على تجربتها الديمقراطية العلمانية، والسلطوية والتحرير الاقتصادي في سوريا، والدولة والشرعية والديمقراطية في المغرب العربي، ومعوقات الديمقراطية في العراق حتى حرب الخليج الثانية، وكذلك الأمر في إيران وإسرائيل وتصورات المستقبل المنتظر للديمقراطية في هذه المنطقة، علاوة على دراسة للمحرر حول أثر الحرب على الديمقراطية في الماضي والحاضر والمستقبل.

73. **الديمقراطية والأحزاب في البلدان العربية المواقف والمخاوف المتبادلة.** برهان غليون وآخرون، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، مارس 1999، 126ص.

يستعرض هذا الكتاب إشكالية الحركات والأحزاب في البلدان العربية مع الديمقراطية، وإشكالية الديمقراطية وبعض متطلبات ممارستها من خلال هذه الحركات والأحزاب، وقد جاء هذا الكتاب استكمالاً لآخر سبق أن أصدرته نفس دار النشر حول "الحركات الإسلامية والديمقراطية: المواقف والمخاوف المتبادلة." وقد ركزت أبحاث المشاركين في هذا الكتاب على الأحزاب الثورية: القومية منها والماركسية، التي شمل تنظيمها وتأثيرها أكثر من قطر عربي. واحتل مفهوم الديمقراطية مكانة بارزة في الحوارات نقداً وتحريراً، علاوة على المراجعات النقدية لعلاقات القومية العربية بالديمقراطية، وكذلك علاقة الأيدلوجيات الثورية ا.

74. **الديمقراطية والتربية في الوطن العربي: أعمال المؤتمر العلمي الثالث لقسم أصول التربية في كلية التربية،** خالد عبد العزيز الشريدة (وآخرون). بيروت: مركز دراسات الوحدة اليومية، مارس 2001، 584ص.

يتضمن هذا الكتاب الأعمال الكاملة للمؤتمر المشار إليه في 27-29 نوفمبر 1999 بالكويت، وتقع الأبحاث في مجموعات أربع حول مفاهيم ومضامين الديمقراطية: إشكالية الشورى والديمقراطية، والليبرالية السياسية والاقتصادية في الوطن العربي في ظل العولمة،

ومسيرة الديمقراطية في الكويت، فيما تدخل ا موعة الثانية في جوانب أزمة الديمقراطية والتربية العربية: الديمقراطية وحقوق الإنسان العربي، والحرية الأكاديمية في الجامعات العربية، وفي الأنساق التعليمية. وفيما ركزت ا موعة الثالثة على الجوانب التطبيقية للديمقراطية في الكويت بين دور التعليم في الإصلاح الديمقراطي ودور المعلم إلى الجامعة الكويتية، فإن ا موعة الرابعة تدور حول الديمقراطية في العائلة وا تمع: التنشئة الاجتماعية والديمقراطية، والمرأة في مجتمع ديمقراطي.

75. **الرأي العام: الأحزاب السياسية: القلة المسيطرة وجموع الشعب في الولايات المتحدة الأمريكية.** هاري هولوواي، جون جورج، ترجمة أمين سلامة. القاهرة: مكتبة غريب، 1983، 480ص.

يتناول هذا الكتاب مفهوم الرأي العام ليعبر عن إشكاليات كبرى تقع تحت العلاقة السائدة بين جماهير الشعب من جهة وبين القلة المسيطرة أو النخبة والأحزاب من جهة أخرى، مع افتراض أن الأخيرْين يجب أن يعملا لصالح الأول. يقدم الباحثان تحريرا للمفاهيم المحيرة والسائدة في الحقل: كالليبرالية الراديكالية والمحافظة والإيديولوجية، والمفاهيم البديلة للأحزاب ومنظور النخبة، ومفهومي الحكومة والأمة، والتراث الأمريكي، ليقفا عند إسهام الجماهير في العملية السياسية الأمريكية، وما ارتبط بذلك من أوضاع ا تمع والأسرة، والتعليم والدين والأفكار والاختلافات العنصرية وأثرها في هذا الإسهام، ليصلا إلى نقد منظور النخبة وأولوية الاقتراب من تفسير العمليات السياسة من منظور الرأي العام.

76. **السلطة والحرية في النظام الإسلامي: دراسة مقارنة.** صبحي عبده سعيد، القاهرة: دار الفكر العربي، 1982.

ينطلق الكاتب من منطلق مقارن تحسم فيه الوجهة الإسلامية الخلاف مع سائر الأفكار؛ فالسلطة في الإسلام ضرورة وفريضة، ومن ثم يرفض الثيوقراطية والعلمانية، ويعارض فكرة السيادة للبشر؛ فالمشكلة السياسية -كما يعرضها المذهبان الفردي والجماعي- منتفية في الإسلام. ومن ثم يقف الباحث أمام تشريح المشكلة السياسية بين النظم الوضعية والإسلام، ليصل إلى طرح نظرية الحقوق والحريات في الإسلام وتطبقيا ا، سيما في الحريات الشخصية:

(حرية الذات، الأمن، السكن، الانتقال، العقيدة، الفكر، الرأي، التملك، التعامل)، بالإضافة إلى الحقوق الاجتماعية (العمل، الضمان الاجتماعي، الرعاية الصحية، التعليم) وحرية العلم.

77. **السلطة والفرد.** برتراند راسل. ترجمة: لطفية عاشور، القاهرة: سلسلة الألف الكتاب الثانية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1994.

الكاتب فيلسوف وأديب (1872-1970) ألف في علوم النفس والاقتصاد والسياسة والرياضيات. يحاول الكتاب الجمع بين قدر من المبادرة الفردية الضرورية للتقدم وقدر من التماسك الاجتماعي اللازم للبقاء. فيبدأ ببيان الحوافز البشرية التي تجعل التعاون الاجتماعي ممكناً، ثم بحث درجة وقوة التماسك الاجتماعي في أزمنة وأماكن مختلفة حتى ا تمعات المعاصرة، ثم يقف عند مفهوم السبق الفردي، وبيان الدور الذي لعبته "الومضة الذهنية" في حلقات التطور البشري في الماضي والحاضر، والإمكانات المستقبلية، لينتهي إلى بحث علاقة الفكر والجهد والتصور الفردي بسلطة ا تمع ؛ حيث يعتمد على الأخلاق الشخصية نقيضاً لمسألة القوانين الاجتماعية والسياسية، وعلى رأس هذه الأخلاق يقع احترام الفرد للقانون مؤمناً به وألا يخالفه إلا إذا كان موقناً بأن الواجب الذاتي يفرض ذلك.

78. **صدمة الديمقراطية.** صلاح الدين حافظ، القاهرة: سينا للنشر، 1993، 279ص.

يقف هذا الكتاب على حقيقة أن البشرية تدخل القرن الحادي والعشرين في ظل ثورتي الديمقراطية والتكنولوجيا، وكلاهما تكمل الأخرى: (الحرية والخبز)؛ فلا بديل عن الحوار الديمقراطي، وإن كانت الديمقراطية ليست كل شيء ولا ضمانة نفسها، فهناك فساد الديمقراطية وديمقراطية الفساد، وديمقراطية التجويع، وديمقراطية الانحراف، فالتزوير لعنة تطارد الديمقراطية في دول العالم الثالث، وربما أجهضت ديمقراطية سَميةً لها، يتعرض الكاتب لقضايا الحركات والأحزاب الإسلامية والديمقراطية، والديمقراطية بين أهل القمة وأهل القاع. وقضايا نزاهة الانتخابات وعلاقتها بالسلطة القضائية و دور مؤسسات العسكريين، والديمقراطية كمحور لأزمة المثقفين في الوقت الراهن.

79. **ضمانات حقوق الإنسان** في **ظل الحكم الذا**تي **الفلسطيني.** منال لطفي (إعداد**)،** محمد السيد سعيد (تحرير وتقديم)، القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، 1994، 113ص.

تحاول هذه الكراسة استكشاف مستقبل ضمانات حقوق الإنسان في مرحلة تطبيق الحكم الذاتي الفلسطيني وذلك عقب إبرام إعلان المبادئ الفلسطيني الإسرائيلي (1993/9/13)، وذلك بين مفهومي "الفرصة"، و"المخاوف"، وفي ظل وضوح القيود التي تؤثر سلبياً على مقاييس الأداء الوطنية الفلسطينية في الضفة وغزة، حيث تجد السلطة نفسها أمام تعدد الهياكل القانونية السابقة الحافلة بانتهاكات جسيمة لحقوق الإنسان الفلسطيني: السياسية والمدنية، وأمامها الفرصة للإدلاء بدلوها بوضع ضمانات هذه الحقوق ليس باعتبارها مسألة قانونية فحسب، إنما واقعية أيضاً، وهي تتعلق بمدى التعددية الفعلية في ا تمع السياسي في عهد السلطة بوصفها تجربة للعملية التاريخية لتكوين الدولة الوطنية، وإن كانت في ظروف شديدة الخصوصية.

80. **العدل فريضة إسلامية والحرية ضرورة إنسانية.** أسعد السحمراني، بيروت: دار النفائس، 1991، 112ص.

يتناول المؤلف في هذا الكتاب قضية العدل ويبين أن للحاكم فيه مصلحة أكبر من مصلحة المحكوم، فبالعدل يدوم الملك، وبالظلم يزول الحكام والمحكومون. والملك يبقى مع الكفر ولا يبقى مع الظلم. ويبحث في الحرية من منطلق إسلامي، ويوضح أ ا ضرورة حيوية لكل أمة عزيزة.

81. **العقل الأمريكي يفكر: من الحرية الفردية إلى مسخ الكائنات.** شوقي جلال، القاهرة: دار سينا للنشر، ط2، 1997، 248ص.

يتكون الكتاب من قسمين يمتد الأول خلال أربعة أخماس صفحات الكتاب، ويستعرض فيه المؤلف كيف نشأ مفهوم الحرية الفردية في الغرب منذ عصر التنوير، وما أصاب هذا المفهوم من عمليات استلاب واحتكار، مبيناً على وجه الخصوص جهود الفلاسفة وعلماء النفس الأمريكيين (تشارلس بيرس، ووليم جيمس، وب.ف.سكينر) التي وصلت بمفهوم الحرية إلى اعتباره وهماً وخرافة. أما القسم الثاني من الكتاب فيتحدث عن الجهود الأمريكية

للسيطرة على العالم والعالم الثالث بوجه خاص، من خلال إجراءات وتنظيمات دولية وإقليمية للحفاظ على التفوق الأمريكي في سائر الميادين الاقتصادية والعسكرية والسياسية والإعلامية.

82. **عمال الإدارة وحرية الرأي.** عبد المنعم فهمي مصطفي، القاهرة: المؤلف، 1977، 500ص.

يتعرض الكتاب لسؤال: ما مدى تأثير صفة عامل الإدارة على حرية رأيه؟ وهل تؤدي هذه الصفة إلى القضاء على حريته؟ أم أن هذه الصفة لا تأثير لها على حرية الرأي انطلاقاً من نقطة التمسك بالحريات. وتنبع أهمية البحث من أنه إذا كان من المتفق عليه أن الإدارة هي المدخل لأي إصلاح، فيجب أن نقرر أن عمال الإدارة هم المحك الرئيس لذلك، وأن حرية الرأي لهم هي نقطة الانطلاق لأي تقدم. وتنقسم الدراسة إلى أربعة أبواب: النظم التي تؤدي إلى حرمان عمال الإدارة من حرية الرأي، النظم التي تقيد حرية الرأي لعمال الإدارة، النظم التي تؤدي إلى إطلاق حرية الرأي لعمال الإدارة، الموقف في بعض الدول العربية.

83. **عن الحرية أتحدث،** زكي نجيب محمود، القاهرة: دار الشروق، ط1 فبراير 1986، ط2 نوفمبر 1986، 349ص.

يبّين الكاتب الصدمة الحضارية التي مرت بعالمنا العربي والإسلامي منذ الحملة الفرنسية على مصر. ويرى أننا انقسمنا إلى فريقين، أحدهما رافض مبدأ التطوير في ظل عجزه عن دفع المهاجم عن بلاده، والآخر اتجه نحو المواءمة بين الطرفين حتى يضمن بقاء هويتنا الوطنية والقومية مع الحرص على ألا يفوتنا العصر بما فيه من أسباب القوة. ويرى أن الحرية كانت موضوعاً من موضوعات تلك الصدمة وقد أخذت فكر ا من الثورة الفرنسية، ولم تكن مذكورة في تراثنا وتاريخنا الفكري الحديث والمعاصر سلسلة من المطالبات الدائمة بالحرية. ويبين الكاتب من زوايا مختلفة ما ينقصنا لتحقيق حرية كاملة، لكنه لا ينكر "القيم" وثيقة الصلة بالحرية، التي تلزم حتى يعيش الفرد دائماً حراً يحافظ على حقوق الآخرين.

84. في **الحريات العامة والرقابة على الصحافة** في **النظامين الرأسمالي والاشتراكي "دراسة مقارنة".** مارينا ستاغ، الجزء الرابع، دمشق: الناشر المؤلف، مطبعة الكاتب العربي، 1985، 191ص.

موضوع الدراسة يبحث الرقابة التي تفرضها الأجهزة الحكومية على النشر في الصحافة في كل من النظامين الرأسمالي والاشتراكي، وفي النظام الرأسمالي يتطرق إلى الرقابة في كل من فرنسا وبريطانيا والولايات المتحدة باعتبارها الدول التي استقرت نظمها القانونية منذ وقت طويل، إضافة إلى أ ا تمثل نماذج أساسية في النظام الرأسمالي، أما الرقابة في النظام الاشتراكي فتعالج الدراسة أسلوب الرقابة على الصحافة في الاتحاد السوفيتي، وتبرز الدراسة الاختلاف بين النظامين في أسلوب الرقابة، وتتم هذه المعالجة في بابين: تناول الرقابة على الصحافة في النظام الرأسمالي (الأول)، ثم تناول الرقابة على الصحافة في النظام الاشتراكي(الثاني.)

85. في **الملكية الفكرية.** جورج صبور، بيروت: دار الفكر المعاصر، ودمشق: دار الفكر، 1966، 312ص.

الكاتب مفكر سياسي بارز، وأستاذ جامعي مارس التدريس في أمريكا ومصر وسورية. الكتاب مجموعة محاضرات ألقيت في مناسبات مختلفة تتضمن حقوق الملكية الفكرية، باعتبار أن حماية الملكية الفكرية أحد أهم حوافز الإبداع والبحث العلمي في أي مجتمع يطمح إلى التقدم في عصر تفجر المعلومات، وباعتبار أن موضوع حقوق المؤلف وارتباطه بالهوية الثقافية من جهة وبخضوعه لاعتبارات عديدة هو تعبير مفتاحي في المرحلة الراهنة للاقتصاد، وجوانب أخرى معنوية وسياسية. ويتناول الكتاب هذه المسألة في عناوين: الملكية الفكرية (حقوق المؤلف في الأقطار العربية غير المنضمة إلى الاتفاقيات الدولية ـذا الشأن)، وملاحظات من أجل تغذية الإبداع العربي. وفي الكتاب عدد من الوثائق والتشريعات، منها برنامج دراسات على المستوى الجامعي في مجال حقوق المؤلف، التشريع النموذجي لرعاية المبدعين، واتفاقية إنشاء المنظمة العالمية للملكية الفكرية.

86. **قضية الحرية وقضايا أخرى.** عبد الغني عبود، (سلسلة الإسلام وتحديات العصر: الكتاب السابع)، القاهرة: دار الفكر العربي، يناير 1979، 180ص.

المؤلف هو أستاذ التربية جامعة عين شمس، اعتنى بالتأصيل للتربية من منظور إسلامي. ومع أن "الحرية" هي محو عنوان الكتاب، فإنها لم يفرد لها الكثير من المؤلف، إذ حرص الكاتب على وضع القضية في إطارها الأشمل. فيقدم بحديث عن الإنسان: طبيعته، إمكانياته، جسده وعقله وروحه، وعن المجتمع الإنساني، ليقف عند حقيقة الحرية الإنسانية ونظرة الغرب الرأسمالي والشرق الشيوعي (ساعتها) ثم نظرة الإسلام إليها. الأمر ذاته يتكرر فيما يتعلق بقضية "المساواة" وبقدر أكثر إيجازاً في مفاهيم الإخاء والاشتراكية والعدالة والديمقراطية؛ لينتهي إلى عقد مقارنة بين ما يسميه الجاهلية القديمة والجاهلية الحديثة، وأنهما لا تختلفان إلا في ظاهر الأساليب.

87. **محمد رسول الحرية.** تأليف: عبد الرحمن الشرقاوي، القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1995.

يركز الكتاب على شخصية النبيّ ﷺ باعتباره رسول الحرية الكاملة. ويتناول بعض جوانب حياه الرسول من خلال أسلوب قصصي أدبي ممتع. وهو محاولة لإعادة تقييم تراثنا، وإحياء ما هو إنساني فيه، ونشره للعالم. ويرى المؤلف أن الواقع الفكري للمسلمين يحتاج إلى كتب جديدة تقدم الإسلام، بحيث يستطيع المسلم وغير المسلم أن يقرأها ويقف من خلالها على العناصر الإيجابية في تراثنا. فيرى أننا يجب أن نناقش بجانب سيرة النبي بوصفه نبياً سيرته بوصفه رجلاً، من أجل أن نحاور من لا يؤمن بالجانب الديني، من منطقه لا مسلماتنا وعقائدنا.

88. **المرأة وانتخابات مجلس الشعب 1995.** تحرير ودوده بدران، القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 1996.

محررة الكتاب أستاذ العلوم السياسية بجامعة القاهرة. وهو أعمال ندوتين عن المرأة والانتخابات البرلمانية في مصر؛ تضمنت الأولى أربع محاضرات حول مفهوم إدارة الحملة الانتخابية، وأساليب الإقناع والتأثير فيها، وأساليب الدعاية، وقضايا الحملة، وتباول الخبرات بين المشاركات واستخدام أسلوب المحاكاة في الدعاية الانتخابية. أما الندوة الثانية فقد

تضمنت تقييم أداء المرأة في الانتخابات البرلمانية 1995، وقدمت تحليلات للخلفية الاجتماعية والخبرة العلمية والعملية للمرشحات، وديناميات المعركة الانتخابية (جهة الترشيح، الدوائر، الدعاية، البرامج الانتخابية) ونتائج الانتخابات بالتطبيق على بعض الدوائر. وقد انتهت الندوتان إلى الاتفاق على أهمية مشاركة المرأة في الحياة العامة سياسياً واقتصادياً واجتماعياً.

89. **مشكلة الحرية في الإسلام: المشكلة الاجتماعية.** جميل م. منيمة، تقديم وإشراف فريد جبر بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1974، 208ص.

حصل الباحث بهذا البحث على الماجستير من كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالجامعة اللبنانية. والكتاب هو نظرة شمولية على قضية الحرية في الإسلام بجوانبها الاجتماعية والاقتصادية والسياسة. ويعرض الكاتب لقضية الشورى بوصفها تعبيراً عن الحرية السياسية، ثم لقضية العدل بوصفه أساساً لهذه الحرية، والإخاء باعتباره تعبيراً عن المساواة، كما يتطرق إلى الفكري الفلسفي لهذه المسائل. ويستعرض الكاتب المشكلة لدى ثلاثة مفكرين محدثين ومعاصرين (محمد عبده، عباس العقاد، حسن صعب)، ورؤية كل منهم للحرية، ويضم إلى الكتاب مقالة للدكتور حسن صعب حول المسألة.

90. **مشكلة الحرية.** زكريا إبراهيم، القاهرة: مكتبة مصر، ط3، 1972.

الكتاب عرض مدرسي لمشكلة الحرية مع التعرض لأصولها على مستوى فلسفي محض. يتناول نظريات الفلاسفة في الحرية بين النقد والرد عليه، ويبحث في مشكلة الحرية وتعريفها تعريفاً فلسفياً دقيقاً على المستوى الميتافيزيقي من جانب الفلاسفة العرب الباحثين. يتحدث الباب الأول عن الحرية بين الإثبات والنفي: معنى الحرية، معنى الضرورة، ويتناول الباب الثاني ضروب الحتمية المختلفة: العلمية، السيكولوجية، اللاهوتية، أما الباب الثالث فيعالج حرية الإرادة وإرادة الحرية: الفكر والإرادة، والحرية والوجود الإنساني، وبين الحرية والتحرر.

91. **مطلبنا الأول هو الحرية.** جمال عبد الرحمن البنا، القاهرة: دار الفكر الإسلامي، 2000، 96ص.

يتناول الكتاب مفهوم الحرية ومفرداته المختلفة من خلال ثلاثة أبواب. ففي الباب الأول يعالج فيها حرية الفكر والاعتقاد، وحرية الفرد في الإيمان بما يشاء من الأفكار وحرية المعتقد.

وفي الباب الثاني يعالج الكتاب تفاعلات الحرية مع ا تمع باعتبار أن ا تمع يشمل أفراداً وجماعات لها تاريخ وعادات وتقاليد يجب على الحرية أن تحسب حسا ا. أما الباب الثالث فيتحدث عن "معسكر أعداء الحرية" أي الأعداء الذين هم بحكم طبعهم ووضعهم لابد وأن يعادوا الحرية وهم "العسكريون وفقهاء التقليد ودعاة الحكم الشمولي."

92. **المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية.** محمد عمارة، القاهرة: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1988، 228ص.

يلقي المؤلف الضوء على مشكلة "الحرية الإنسانية" كما عرضها المعتزلة، ويتحدث عن قضية الجبر والاختيار، بوصفها واحدة من أدق القضايا الفكرية والسياسية واعقدها وأخطرها على الإطلاق، ويهدف المؤلف إلى إثارة الجدل الفكري حول مكانة هذا الموضوع من عقل امتنا وسلوكها في حاضرنا الراهن، ومستقبلنا المنشود، مبيناً أهمية كل ذلك ومكانته وضرورته في عملية النضال التي تستهدف إزالة ما في شخصية الأمة من عيوب وسلبيات وتأكيد ما فيها من إيجابيات.

93. **مفاهيم الحق والحرية في الإسلام والفقه الوضعي: دراسة مقارنة.** عدي زيد الكيلاني. عمان: دار البشير للنشر، 1988، 280ص.

يعرض الكتاب موضوع الحقوق والحريات العامة في الشريعة الإسلامية، مقارنة بالفقه الوضعي، وصولاً إلى هدف المساهمة في توعية الفرد وزيادة معرفته. ويخلص الكتاب إلى أنه آن الأوان للمفكرين والباحثين المسلمين أن يقوموا بعملية فرز واضحة بين التراث والفقه، وبين الحكم الشرعي الذي يسنده الدليل الشرعي، ليستطيعوا التعامل مع حقائق عصرهم بالانفتاح الفكري الذي تتطلبه الشريعة الإسلامية.

94. **مفهوم الحرية في الاسلام: دراسة في مشكليات المصطلح وأبعاده في التراث العربي الإسلامي،** فرانز روزنتال، ترجمة معن زيادة ورضوان السيد، الجماهيرية العربية الليبية وبيروت: معهد الانماء العربي، 1978، 150ص.

مؤلف الكتاب أستاذ لغات الشرق الأدنى وحضاراته في جامعة ييل في نيو هيفن بولاية كونيكتيكت، توفي حديثاً (أبريل 2003) وخلف الكثير من الإنتاج في الدراسات والترجمات

الخاصة بالتراث الإسلامي. الكتاب عبارة عن دراسة توثيقية دقيقة تجمع مادة غنية عن الموضوع، واعتمد المؤلف على أكثر من مئتي مصدر ومرجع ومخطوط، ومن ضمنها وثائق نادرة عن "الحرية" وجوداً ومفهوماً وواقعاً في ا تمع الإسلامي الوسيط. ويوثق المؤلف جوانب مشكلة الحرية على المستوى الفلسفي الوجودي بما في ذلك الأبعاد الميتافيزيقية، وكذلك على المستوى الاجتماعي والأبعاد القانونية لمفهوم الحرية، فضلاً عن التعريفات المختلفة للحرية ودلالا ا اللغوية. والنتيجة التي يصل إليها المؤلف أن الإسلام لم يقدم للمسلمين مفهوماً للحرية ولا قاعدة لمؤسسا ا.

95. **مفهوم الحرية**. عبد الله العروي، الدار البيضاء، المغرب: المركز الثقافي العربي، 2002، 120ص.

يتناول الكتاب مسألة الحرية في ا تمع العربي المعاصر من خلال تحليل مجموعة من المفاهيم تتم مناقشتها للتوصل إلى صفاء الذهن ودقة التعبير، من خلال الاعتقاد أن نجاعة العمل العربي مشروطة بتلك الدقة وذلك الصفاء ومن خلال الحرص على البدء بوصف الواقع ا تمعي باتخاذ المفاهيم أولا شعارات تحدد الأهداف وتنير مسار النشاط القومي. وانطلاقاً من تلك الشعارات يمكن الوصول إلى مفاهيم معقولة، تفيد في اكتشاف حقيقة ا تمع العربي الراهن.

96. **المقدس والحرية**. رفيق حبيب، القاهرة: دار الشروق، 1998، 156ص.

التغيرات الثقافية والسياسية والاجتماعية التى طرأت على الأمة العربية والإسلامية والقضايا التي أثار ا هذه التغيرات التى تحمل السمات الغربية حول مفهوم المقدسات والحريات والصراع حول مفاهيمها الموروثة والمفاهيم الوافدة لهما من الغرب على الأمة العربية والإسلامية.

97. **ملف قضايا حرية الرأي والتعبير** في **مصر**. محمد حسام محمود لطفي، القاهرة: الناشر: المؤلف، 1993، 152ص.

الكاتب أستاذ القانون المدني جامعة القاهرة/ بني سويف. يتعرض الكتاب لممارسة الحرية وكيف أنه لا يجب أن تتعارض تطبيقات حرية التعبير العملية مع القانون. ويعْرض لحالات من

حرية التعبير سواء في ا ال الأدبي أو الفني أو السياسي، وسواء المكتوب منها أو المشاهد والمسموع، ويعرض للمحاكمات القانونية لهذه الأعمال التي تتجاوز حريات الآخرين، وذلك تحت عناوين: المصنفات ذات الطابع الديني (أولاد حارتنا/ مسافة في عقل رجل/ في الشعر الجاهلي)، المصنفات ذات الطابع السياسي (كتاب أسرار المحاكمة)، المصنفات ذات الطابع الفني (ألف ليلة وليلة وتسهيل المنافع: كتاب، ودرب الهوى: فيلم، خمسة باب: فيلم، شقة في وسط البلد: فيلم، وعدد من الحلقات التليفزيونية).

98. **من السجون إلى الحرية.** بيير داكو، ترجمة وتحقيق: سامي علام، دار المدى للثقافة والنشر، 1992، 240ص.

صدر الكتاب أولاً بالفرنسية عام 1990،والمؤلف عالم نفس فرنسي مشهور، يتحدث المؤلف عن الحرية بوصفها منجماً لم يحسن استغلاله، ويراها بعيدة عن معظم المعايير التي يتم فرضها أو تلقينها، فهي عنده أولاً حرية الذات؛ أي الحرية الداخلية في التصور والتخيل والشعور. ويلزم من أجل تحقيقها تحرير الذات من السجون التي كبلتها خاصة في مراحل الطفولة والمراهقة، ومن المفاهيم المزيفة الشائعة بين الناس.

99. **من تجارب الحركات الديمقراطية في أفريقيا والوطن العربي.** بيترا نيانجو (تحرير)، سمير أمين (تقديم)، ترجمة: حلمي شعراوي وآخرين، القاهرة: مركز البحوث العربية، 1995.

يجول هذا الكتاب في أفريقيا بعامة ونماذج من دولها (أوغندا، الكونغو الشعبية، الكونغو كينشاسا، كينيا، غانا) والدول العربية (خاصة المغرب، ومصر) في قضايا الدولة والتنمية وضرورة المشاركة الديمقراطية، وقضية التحالفات الشعبية، والرؤى الطبقية المتناقضة، والنضال الديمقراطي والاستقلال الثاني، ومقاومة الأبارتيد ومواقف الدول من النضالات الشعبية ومن حركات العمال.

100. **المنافسة الحزبية في مصر (1976-1990).** صلاح سالم زرنوقة، القاهرة: مركز المحروسة للنشر والخدمات الصحفية والمعلومات، 1994، 295ص.

يقع موضوع الكتاب ضمن جهود التحول الديمقراطي وصعوباته في دول العالم الثالث (مصر نموذجاً) وفي غلبة الشكلية على منافسات الأحزاب وفي انتخابا ا "الحرة" في ظل

استمرار الأنماط السلطوية التقليدية، سيما في وضوح الفارق في الوزن النسبي بين أحزاب المعارضة والحزب الحاكم في كسب الأصوات، وأنه لم يحدث أي تحول يذكر في هذا الميزان عبر الفترة المذكورة، مما سعى الكاتب إلى تبّينه بالوقوف على طبيعة المنافسة الحزبية في مصر (النظام الحزبي، التنظيم الحزبي) وموضوعا ا(مواقف الأحزاب من القضايا ومواقف الناخبين) لينتهي بمحاولات قياس درجة هذه المنافسة سواء على المستوي المحلي أو القومي.

101. **المنظمة المصرية لحقوق الإنسان، دفاعاً عن حقوق الإنسان.** (تقديم) ي الدين حسن**،** القاهرة: المنظمة المصرية لحقوق الإنسان ومركز الحضارة العربية للإعلام والنشر، 1993، 320ص.

يمثل هذا الكتاب توثيقاً لمختلف المواقف التي اتخذ ا المنظمة المصرية لحقوق الإنسان تجاه أبرز انتهاكات حقوق الإنسان في مصر، وتقف على رؤيتها لأبرز التطورات التشريعية (الانتخابات، حالة الطوارئ، قانون مكافحة الإرهاب، قانون النقابات المهنية) وعلى ما تراه من انتهاكات حق الحياة وأعمال العنف الدموي والطائفي في مصر عبر التسعينيات، وقضايا الاعتقال التعسفي والتعذيب ومعاملة السجناء، وانتهاكات الحق في محاكمة منصفه ومبدأ استقلال القضاء، وانتهاكات حرية الفكر والعقيدة وحريات الرأي والتعبير والتجمع السلمي وتكوين الجمعيات والنقابات... الخ.

102. **منهج القرآن** في **تقرير حرية الرأي ودوره** في **تحقيق الوحدة الفكرية** بين **المسلمين،** إبراهيم شوقار. دمشق: دار الفكر، 2002، 184ص.

يرى الباحث السوداني أن إشكالية الاستبداد بالرأي وعدم القدرة على تقبل الرأي الآخر والتشرذم الفكري المؤدي إلى الخلاف والاختلاف أصبحت صورة مألوفة في ا تمع الإسلامي الراهن. ويمكن إعادة جذور هذه الإشكالية إلى عاملين: الأول طبيعة العلاقة بين حرية الرأي والوحدة بصفة عامة. فإن طبيعة العلاقة بين المصطلحين توحي بأنه يصعب تفاعل حرية الرأي والوحدة في بوتقة واحدة على أرض الواقع، لأن حرية الرأي تفضي إلى الاختلاف والاختلاف يفضي إلى التفرقة. أما العامل الثاني فهو الاختلاف حول كيفية مواجهة الإشكالية التي تثيرها قضية حرية الرأي والوحدة؛ فتوصل فريق إلى إتاحة الفرصة لإبداء الرأي

والتعبير، فظهرت كل الآراء وتم تبادل الأفكار فتميز الصواب من الخطأ. ويمكن التمثيل لهذه الطائفة بالعهد النبوي والخلافة الراشدة وبعض العهود الزاهرة في التاريخ الإسلامي.

103. **موسوعة تشريعات الصحافة العربية وحرية التعبير.** عبد الله خليل (إعداد)، القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، 2000، 519ص.

الكاتب عضو مجلس أمناء المنظمة المصرية لحقوق الإنسان. ترصد هذه الموسوعة مجمل التشريعات والقوانين الخاصة بالصحافة والإعلام في تسعة عشر بلداً عربياً، متتبعة تطور هذه التشريعات والقوانين تقدماً وتراجعاً، ويحلل الباحث أثر هذه التشريعات على الحالة السياسية والديمقراطية في البلاد العربية، وتشريعات الصحافة كمرآة لحقوق الإنسان. ويضم الكتاب وثائق: التشريعات الصحفية في العالم العربي في كل من مصر، الجزائر، البحرين، الإمارات، العراق، سوريا، ليبيا، المغرب، الأردن، الكويت، لبنان، موريتانيا، سلطنة عمان، السلطة الفلسطينية، السعودية، السودان، تونس، اليمن.

104. **نشأة الحرية** في **التربية.** ماك كالستر، ترجمة، تحقيق: أمين مرسي قنديل**،** القاهرة **:**مكتبة النهضة المصرية، 1993، مجلدان، 730ص.

أصل الكتاب بالإنجليزية، ومؤلفه أستاذ تاريخ التربية في جامعة كوين في إيرلندة. اعتبر المؤلف أن قضية الحرية تصلح أساساً لمعالجة موضوع نشأة التربية في الغرب وتطورها التاريخي من أيام الإغريق القدامى حتى عصرنا الحاضر. وقد بني الكتاب على افتراض أن النفس البشرية ذا ا وحدة متكاملة مهما تعددت نواحيها واختلفت وجوه النظر إليها، وأن دراسة العلاقة بين التربية والحرية تفيد في توجيه المعلم الناشئ وتثقيفه بثقافة مهنية سامية، وفي ربط التربية النظرية والعملية رابطاً صحيحاً.

105. **نظم الانتخابات** في **العالم ومصر.** سعاد الشرقاوي، عبد الله ناصف، القاهرة: دار النهضة العربية، مارس 1984.

يقدم هذا الكتاب شرحاً وافياً للنظم القانونية والدستورية للانتخابات وصورها وتحديد هيئات الناخبين وأنظمة الاقتراع المطبقة (الفردي/القائمة) والتمثيل النسبي والأغلبية وآثار كل منهما في استعراض مقارن على مستوى دول عدة، ليتحول إلى الوقوف أمام النظام الانتخابي

المصري ووضع الناخبين والمرشحين والدوائر الانتخابية فيه، وطرق الانتخابات للمجالس المختلفة القومية والمحلية وما تثيره كل هذه القضايا من إشكاليات قانونية وسياسية.

106. **النظم السياسة والحريات العامة.** أبو اليزيد على المتيت. الإسكندرية: المكتب الجامعي الحديث، ط4، 1984، 472ص.

يعمل المؤلف مستشاراً وأستاذاً منتدباً بجامعة الإسكندرية. يرى الكاتب أنّ مفاهيم وواقع الحقوق الإنسانية والحريات العامة الأساسية للإنسان لا تتواجد حقيقة إلا في ظل النظام السياسي الذي عرف حديثاً في صورة"الدولة". ويتناول فكرة الدولة ومقوما ا وأنواعها وتاريخها؛ ليقف عند اثر الإسلام و مميزات الفكر السياسي الإسلامي سيما في أصوله، ثم التاريخ السياسي الحديث والمعاصر للغرب؛ ليدخل الكاتب إلى فكرته الأساسية (المدخل القانوني للحقوق الإنسانية والحريات العامة) بدءاً من التعريف القانوني للإنسان إلى أنواع الحقوق نفسها، فالحريات: (الرأي، الصحافة، النشر، التنقل)، فالحرمات (كحرمة المسكن) والمسئوليات العامة (مسئولية الموظف العام)؛ لينتهي بتطبيق نتائج هذا الاستعراض على النظام السياسي المصري.

107. **هروبي إلى الحرية،** علي عزت بيجوفيتش، ترجمة، تحقيق: إسماعيل أبو البندورة، بيروت: دار الفكر المعاصر، 2002، 468ص.

الكتاب هو أوراق السجن الذي تعرض له علي عزت بيجوفيتش في عهد تيتو في الفترة: 1983-1988م، حيث واصل التعبير عن طموحات شعبه البوشناقي المسلم وآماله في الاستقلال والحرية. وصاغ تعبيراته بصورة تلامس القضايا المعروضة بطريقة خاصة. وأصحت بياناً عن تطلعات شعبه وشعوب البوسنة الأخرى، ولوحات ثقافية وحضارية تضاف إلى رصيده العام على صعيد السياسة والنضال والدفاع عن حقوق شعبه.

108. *Diminished Democracy: From Membership to Management in American Civic Life*. Theda Skocpol. Oklahoma: University of Oklahoma Press, 2003, 384 pp.

الكتاب باللغة الإنجليزية وعنوانه: **الديمقراطية المتناقصة** في **الحياة المدنية الأمريكية: من المبادرة الفردية إلى الإدارة المتخصصة.** المؤلفة ثيدا سكوكبول. وفي الكتاب شرح لتطور

مؤسسات المجتمع المدني وبيان لسبب انخفاض نسبة مشاركة الشعب الأمريكي في إدارة شؤونه العامة حالياً، وظهور العديد من مجموعات الضغط التي تعمل بصورة مهنية متخصصة لتحقيق مصالح لقطاعات مختلفة؛ وتقوم بذلك نيابة عن الشعب الذي بدأ يجد لنفسه فرصاً أقل للنشاط في مجال القضايا العامة. وترى المؤلفة ضرورة إعادة بناء روح المبادرة والعمل المنظم عن طريق منظمات ذات فروع محلية يجتمع فيها الناس، ويستفاد أيضاً من خبرات مجموعات الضغط وأساليبها في الاتصال الإلكتروني.

109. *Erasmus-Luther: Discourse on Free Will*. Translated and Edited By Ernest Winter, New York: The Continuum Publishing Co., 2002, 138 pp.

عنوان الكتاب بالعربية: **إيرازموس ولوثر: حديث عن الإرادة الحرة**. يتكون الكتاب من ترجمة لنصين مقتبسين من أعمال إيرازموس المنشورة عام 1524 حول الإرادة الحرة ولوثر المنشورة عام 1525 و1529 حول الإرادة المستعبدة. وكلاهما يقع ضمن حركة الإصلاح الديني المسيحي في ذلك العهد. ويدرس المؤلف النصين ويقارن بينهما، ويتوصل إلى أن لوثر يرى أن الإنسان لا يستطيع أن يتجنب الوقوع في الإثم إلا إذا استدركته رحمة الله. ولذلك فإن الخلاص هو في الإيمان فحسب، بينما يبرز اعتقاد ايرازموس بأن الإرادة تمكّن الإنسان من السعي باتجاه الخلاص النهائي أو في الاتجاه الآخر، وأن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يستطيع أن يكون أخلاقياً وعلمياً في آن واحد.

110. *Faith and Freedom: Women's Human Rights in the Muslim World (Gender, Culture, and Politics in the Middle East)*. Mahnaz Afkhami (ed). Syracuse University Press, 1995, 244 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **العقيدة والحرية: حقوق المرأة** في **العالم الإسلامي (المرأة، الحضارة، والسياسة** في **الشرق الأوسط)**. الكتاب دراسة مفصلة تعتبر أن حقوق المرأة هي حقوق إنسان. يناقش مؤلفو الكتاب المواضيع الأساسية التي تواجه المرأة في العالم الإسلامي، وكيف أن التفرقة الحضارية والقوانين المتناقضة، احتكار ترجمة النصوص الدينية من قِبل فئة معينة من العلماء الذكور أدت كلها إلى العنف الأسري والسياسي وقمع المرأة. ويسلط الأكاديميون الضوء على الطرق والوسائل التي يمكن من خلالها تمكين المرأة المسلمة من المشاركة في الجهات السياسية.

111. *Freedom (Concepts in Social Thought)*. Zygmut Bauman, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1989, 120pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **الحرية (مفاهيم** في **الفكر الاجتماعي)**. تأليف زيغموت بومان، أستاذ علم الاجتماع في جامعة ليدز بالمملكة المتحدة. يتناول الكتاب مفهوم الحرية بوصفه علاقة اجتماعية بدلاً من كونه مجرد فكرة أو افتراض. وتناول مفهوم الحرية ذه الطريقة يوضح طبيعتها النسبية والعلائقية، فقد كانت تعتبر عبر التاريخ امتيازاً يتمتع به بعض الناس حسب مستوى القوة التي يملكو ا. ويعد الكتاب، إسهاماً أساسياً في نظرية ا تمع المعاصر، في علم الاجتماع، حيث تطور هذا العلم من خلال تفريد أعضاء ا تمع واعتبارهم أحراراً في دوافعهم وأفعالهم.

112. *Freedom and Culture*. John Dewey, Amherst, N.Y: Prometheus Books, 1989, 134 pp.

عنوان الكتاب بالعربية: **الحرية والثقافة،** والمؤلف هو الفيلسوف البراغماتي الأمريكي الذي عاش في الفترة 1859-1952 وقد اشتهر بأنه كان يكتب في القضايا الفلسفية بلغة شعبية. وفي هذا الكتاب يرى ديوي أن الإنسان يستطيع الاحتفاظ بمصيره فقط إذا أمكن تطوير الذكاء الإنساني الناقد والطريقة العلمية في مجتمع ديمقراطي. فالحرية لبناء المساواة، والتسامح تجاه الأفكار المختلفة، والتعددية الثقافية، وحرية التعبير، والرغبة في التعاون، في إطار من القيم والمُثل المشتركة هي أسس انطلاقة التطور الاجتماعي.

113. *Freedom Evolves*. Daniel C. Dennett, New York: Viking Penguin, 2003, 348 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **تتطور الحرية**. والمؤلف أستاذ جامعي ومدير مركز دراسات الإدراك في جامعة تافت Taft في ولاية ماسشوستس الأمريكية. وينطلق المؤلف من رؤية التطور العضوي وما تتضمنه من حتميات. يفترض أن الحرية لم تكن موجودة على الأرض قبل أن يوجد فيها الإنسان. ثم يتساءل عن أنواع الحريات التي تطورت منذ فجر الحياة، وهل يمكن أن تتوافر حرية إرادة في عالم يتصف بالتطور الحتمي. وإذا كان الإنسان حراً فهل هو مسؤول عن حريته أم أنه محظوظ؟ يرى المؤلف أن الحتمية لا تعني بالضرورة عدم وجود حرية. ويستقصي الكتاب الطريقة التي استطاعت به الثقافة الإنسانية تطوير التعاون والمعايير

الأخلاقية، وخلقت أثناء ذلك حالة من النضج التي تمكن الإنسان من تحمل المسؤولية تجاه أفعاله.

114. *Freedom in the Making of Western Culture*. Orlando Patterson, New York: Basic Books, 1991, 488 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **الحرية: ودورها** في **صناعة الثقافة الغربية**. المؤلف أستاذ علم الاجتماع في جامعة هارفرد في كامبردج ولاية مساشوستس. ويتتبع المؤلف تاريخ الحرية باعتبارها أغلى القيم، ويتحدث عن ولادة الحرية وأسس العبودية في التاريخ القديم، ثم يتابع تطور أشكال الحرية في اليونان القديمة والإمبراطورية الرومانية والدور الذي لعبته المسيحية، ويحاول أن يفسر سبب عدم تطور الحرية في العالم غير الغربي.

115. *Freedom in the World: The Annual Survey of Political Rights and Civil Liberties 2000-2001*. Adrian Karatnycky et al. (editors), New York: Freedom House, 2001, 666 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **الحرية** في **العالم: الاستطلاع السنوي للحقوق السياسية والحريات المدنية 2000-2001**. والكتاب هو التقرير السنوي لمؤسسة دار الحرية freedom house لمراقبة تطور وتدهور الحقوق السياسية والحريات المدنية في العالم. وقد بدأت هذه المؤسسة عملها منذ عام 1955، وتحصل على بيانا ا عن طريق العاملين في حقوق الإنسان، والصحفيين، والمحررين، والشخصيات السياسية، وبعض الصحف وا لات المحلية. وهي تصدر نتائج استطلاعا ا في تقرير سنوي تفصيلي.

116. *Freedom of Expression in Islam*. Mohammad Hashim Kamali. Cambridge, UK: Islamic Text Society, 1997, 349 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **حرية التعبير** في **الإسلام**. المؤلف، محمد هاشم كمالي - الأفغاني الأصل- أستاذ القانون في الجامعة العالمية الإسلامية بماليزيا. وربما يكون هذا الكتاب الأول من نوعه باللغة الإنجليزية، حيث يقدم عرضاً مفصلاً عن الحرية الواسعة للتعبير في الإسلام من الناحية القانونية والأخلاقية، والحدود التي يفرضها الإسلام على الممارسة الشرعية لهذه الحرية. والكتاب غنيّ بالمعلومات، عن قضايا حرية الرأي وحرية المعارضة وحرية الاعتقاد الديني في الإسلام.

117. *Freedom's Law: The Moral Readings of the American Constitution*. By Ronald Dworkin. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996, 404 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **قانون الحرية: التفسيرات الأخلاقية للدستور الأمريكي**. المؤلف أستاذ الفقه القانوني في جامعة اكسفورد البريطانية، وأستاذ القانون في جامعة نيويورك الأمريكية. يوضح المؤلف كيف أن الأمريكيين قد ضلُّوا بطريقة منتظمة في فهم الدستور الأمريكي وكيف يفسره القضاء. ويعرض عدداً من القضايا القديمة والمعاصرة وبعض المبادئ الدستورية ويدعو إلى إيجاد نمط أمريكي صرف من الحكم مبني على القراءة الأخلاقية للدستور بحيث يكون أفضل تعبير عن الديمقراطية. ويتحدث عن الغموض الدستوري في مناقشة الكثير من القضايا التي كانت موضع جدلي دستوري مثل الإجهاض وصور الجنس، والتحيز العرقي، والشذوذ الجنسي وحرية التعبير. ونظراً لأن أعضاء المحكمة العليا هم الذين يفرضون أخلاقيا م في تفسير الدستور وهو خطأ فادح، فإن القراءة الأخلاقية المطلوبة للدستور هي التي تدخل الأخلاقية السياسية إلى قلب القانون الدستوري.

118. *From Freedom to Slavery*: *The Rebirth of Tyranny in America*. By Gerry Spence, New York: St. Martin's Griffin, 1995, 212 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **من الحرية إلى العبودية: ولادة الاستبداد مرة أخرى** في **أمريكا**. يكافح المؤلف بجرأة ضد القوى التدميرية في أمريكا اليوم، وهي قوى الحكومة والشركات العملاقة، التي تسرق حرية الناس. ويحذر من أنّ الوقت يمضي بسرعة. ويشير إلى نظام القضاء المتحيز وأجهزة الإعلام التي يتم مراقبتها ويدعو الأمريكيين إلى رفض الاستبداد.

119. *Hegel's Critique of Liberalism*. Steven B. Smith, Chicago: The University of Chicago Press, 1989, 252 pp.

عنوان الكتاب بالعربية هو: **نقد هيجل لمذهب الحرية**. والمؤلف أستاذ علوم سياسة في جامعة Yale في ولاية كينتيكيت الأمريكية. يفحص المؤلف نقد هيجل لمذهب الحرية المعتمد على الحقوق، وصلته بالاهتمامات السياسية المعاصرة. ويرى أن هيجل قد صاغ المذهب الحر التقليدي، مختصراً فيه ديناميات التاريخ الإنساني والبنية التطورية للشخصية الأخلاقية. دف البحث عن طريقة للجمع بين التأكيد القديم على كرامة الإنسان وحياته السياسية والاهتمامات المعاصرة للحريات والحقوق. ويعارض المؤلف وجهات نظر كثير من الباحثين

في أعمال هيجل الذي رأوا فيه نبي ما قبل الشيوعية، أو فيلسوف الرجعية الذي يبرر الأمر الواقع أو غير ذلك. ويرى في المقابل أن هيجل كان يسعى إلى تطوير القيم والمثل الخاصة ب "حكم القانون". فالحكومة التحررية ليست في نظرة هبة الطبيعة ولا مجرد إنتاج للتأمل الفكري، وإنما هي نتيجة لعملية تاريخية طويلة نضجت في الدولة الدستورية الحديثة.

120. *Het drama van de menselijke vrijheid. De ambivalence rol van het christelijke vrijheidsbegrip in de westernse cultuur*. Martien Brinkman, Amsterdam: Rodopi B.V., 2003. 192.

لغة الكتاب الأصلية هي الألمانية، وترجم إلى الإنجليزية، وعنوانه بالعربية: **مأساة الحرية الإنسانية: الفشل والوعد** في **المفهوم المسيحي للحرية** في **الثقافة الغربية**. والمؤلف أستاذ اللاهوت المسكوني في جامعة فريجي في أمستردام/هولندا. يبّين المؤلف أن مفهوم الحرية اتصف غالباً بالغموض، لأنه حمل معنى ضيقاً في التاريخ، ففي معظم الأحيان فهمت الحرية في مجال التنافس بين الله والإنسان، فأي مزيد من الكسب للإنسان يعني خسارة في جانب الله. ويرى أنّ النظرة المسيحية قدمت حلاً يخلص الإنسان من الخطيئة الأولى لآدم عن طريق صلب المسيح، ولذلك فإن التعميد في المسيحية وسيلة للاتحاد بمصدر الحياة عن طريق استشعار الألم والندم والموت من أجل الحياة. وعليه تكون الحرية هي فرصة جديدة للحياة بعد الموت، وهذه الحرية في النهاية هي نعمة إلهية.

121. *Kant's Theory of Freedom*. Henry E. Allison. Cambridge University Press, 1990, 316 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **نظرية الحرية عند عمانوئيل كانت**. المؤلف أستاذ في جامعة بوسطن بالولايات المتحدة. يقدم الكتاب تفسيراً جديدياً وشاملاً لمفهوم الحرية عند كانت. ويحلل هذا المفهوم ويناقش الدور الذي يلعبه في فلسفة وسيكولوجية كانت الأخلاقية، من خلال كتاب "نقد العقل المحض" الذي يناقش قضية الحرية فيما يتعلق بالوسيط الإنساني العاقل، واعتبار البعد الأخلاقي والسيكولوجي لهذا الوسيط، وتفسير أو تبرير الخاصية الأخلاقية في الحرية الإنسانية.

122. *Liberty: Its Meaning and Scope*. Mordecai Roshwald. Westport, Ct: Greenwood Press, 2000, 216 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **الحرية: معناها وأبعادها**. المؤلف أستاذ في جامعة مينسوتا الأمريكية. يبحث المؤلف في المفاهيم المختلفة لمصطلح "الحرية" والمدى الواسع لتطبيقا ا، من أجل تحديد تعريف متماسك وثابت من الناحية الفردية والاجتماعية. يدرس الكتاب قضية الحرية ليس فقط من الزاوية التقليدية -أي الفلسفة السياسية- بل أيضاً من الناحية الفلسفية-الأنثروبولوجية، ويحاول أيضاً أن يبين كيف يمكن تحقيق قيم الحرية ومُثُلِها، ويسلك الكتاب منهجاً متعدد التخصصات ليتجاوز استعمال الحرية مجرد شعار كما يبحث في كيفية تحقيق الحرية الفردية والحرية الجماعية في آن واحد.

123. *On Liberty and Other Writing*: *John Stuart Mill*. Edited by Stefan Collini, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2000, 296 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **حول الحرية وكتابات أخرى: جون ستيوارت مِل**. فيلسوف إنجليزي في القرن التاسع عشر.عرف بأنه من القليل من المؤلفين الكلاسيكيين الذين كتبوا في تاريخ الفكر السياسي. كتب المقالة الرئيسية حول الحرية للمرة الأولى عام 1859 وبقيت من أقوى صور الدفاع عن حرية الفرد. ولا تزال تعد الأساس النظري المهم للمذهب الحرّ بوصفه عقيدة سياسية، ولا يعني بالحرية السياق الفلسفي والنفسي المتعلق بالإرادة الإنسانية ولكنه يعنى ا الحرية المدنية والاجتماعية، ويناقش طبيعة القوة التي يمكن أن يمارسها ا تمع على الفرد وحدود هذه القوة.

124. *Principles for a Free Society: Reconciling Individual Liberty with the Common Good*. Richard A. Epstein. Preseus Book Group, 2002, 384 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **قواعد عامة لمتمع حر: التوفيق** بين **الحرية الفردية والمصلحة العامة**. المؤلف أستاذ القانون في جامعة شيكاغو الأمريكية، يستعرض التوازن بين الحاجة إلى الحرية الفردية والمصلحة العامة، ويؤكد المؤلف على أن الأمرين متوافقان بشرط مراعاة بعض الفروق والتوضيحات. ويبذل المؤلف جهداً كبيراً يوضح فيه المذهب الحرّ في الاقتصاد، ليس لأنه أكثر المذاهب أخلاقية بل لأنه المذهب المناسب من ناحية عملية وبراجماتية، مصراً على أن هذا المذهب ليس بالضروري أن يمجد الفرد على حساب ا تمع، بل يمكنه أن يحقق الحد الأقصى من مصلحة الجميع إذا ما طُبق بطريقة عملية.

125. *Terror and Liberalism*. Paul Berman, W.W. Norton & Company, 2003, 216 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **الإرهاب والحرية**. المؤلف بول بيرمان عضو لجنة النشر في مجلة ديسنت ذات الاتجاه اليساري وهو في هذا الكتاب يصنّف الاتجاهات الإسلامية المعاصرة في صف واحد مع النازية والشيوعية باعتبارها حركات رد فعل شمولية ضد الليبرالية الغربية، وتقوم على رؤية يوتوبية تستهدف استعادة إسلام القرن السابع، وقد تحولت هذه الاتجاهات إلى فئات غير عقلانية تستعذب الموت. وهي حركة سياسية جماهيرية مرضِيّة. ويهاجم المؤلف رموز اليسار الأمريكي مثل تشومسكي، الذين اعتبروا أن الإرهاب رد فعل منطقي للاستعباد. ويختم بأن هذه النـزعة السوداء للإرهاب تصدر عن عوامل مختلفة منها حب الموت والخوف من الحرية.

126. *The Concept of Freedom: The Platonic-Augustinian-Lutheran-Kierkegaardian Tradition*. Wenyu Xie. Lanham, MD: University Press of America, 2002, 204 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **مفهوم الحرية: التراث الأفلاطوني-الأوغسطيني-اللوثري-الكيركيجاردي**. أصل الكتاب أطروحة دكتوراه في مدرسة اللاهوت في كليرمونت بولاية كاليفورنيا بالولايات المتحدة. يناقش الكتاب مفهوم الحرية بوصفه حواراً بين تعريفات مختلفة وأحياناً متناقضة ضمن التراث الفلسفي والديني. اختار المؤلف أربعة من أعلام التراث الغربي ليبين إسهاما م في تشكيل هذا التراث. ويقوم هذا التراث على مبدئين أساسيين، الأول هو مبدأ أفلاطون (الفيلسوف اليوناني) الذي يعرف الحرية بأ ا سعي الإنسان نحو الخير، والثاني هو المبدأ الذي جاءت به المسيحية ويفترض أن الإنسان مجبول على الخطيئة ولا منقذ له إلا الخلاص الإلهي. وفي حين حاول القديس اوغستين التوفيق بين المبدئين، تبّنى المصلح الديني لوثر فكرة ثنائية السلطة، ففي الحياة الدينية يكون الحكم لكلمة الله وفي الحياة الفكرية يكون الضمير هو الحكم. أما دور الفيلسوف الدنماركي كيركيجارد فهو تقديم تحليل وجودي لحياة الإنسان حين يختار الخير لكنه لا يتمثله، وتنشأ عن ذلك حالة القلق التي يعاني منها الإنسان.

127. *The Dark side of Liberalism: Unchaining the Truth.* Phil Kent. Augsta, GA: Harbor House, 2003, pp 201.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه بالعربية: **"الجانب المظلم من الليبرالية: فك القيود عن الحقيقة"**. المؤلف رئيس مؤسسة قانونية خاصة بالتيار المحافظ في أمريكا. وأحد الصقور الإعلاميين الذي يظهر بكثرة في شبكة فوكس التلفزيونية المحافظة. يشن الكتاب حرباً عنيفة على التيار الليبرالي في أمريكا ويدعو الأمريكيين إلى امتشاق السلاح للدفاع عن الحرية، فلا صمت بعد اليوم، ويرى أن الليبراليين يكرهون أمريكا ولا يعترفون بالأبطال ويعذرون ا رمين، ويسخر من الذين يقولون إن الإسلام دين سلام. في حين يوافق برنارد لويس في قوله إن القرآن والآيات التي تم اختيارها لزخرفة قبة الصخرة في القدس هي هجوم عنيف على المسيحية (ويقصد بذلك سورة الإخلاص). ويعد الكتاب واحداً من الحملات التي يقوم ا المحافظون الجدد في أمريكا، ويستخدمون أعنف الأساليب الإعلامية في حر م ضد التيار الليبرالي الذي يمثلة الديمقراطيون.

128. *The Experience of Freedom.* By Jean-Luc Nancy, translated from French By Peter Fenves, Stanford, CA: Stanford University Press, 1993, 212 pp.

أصل الكتاب بالفرنسة وترجم للإنجليزية وعنوانه بالعربية: **تجربة الحرية.** المؤلف أستاذ العلوم الإنسانية في جامعة ستراسبورغ في فرنسا. يؤكد المؤلف أنّ الخبرة التجريبية Empiricism بوصفها عقيدة حول الخبرة الإنسانية، والحريات المدنية باعتبارها المحتوى السياسي للحرية تتحدان في جهودهما لإزالة السلطات الغاشمة. ويمثل الكتاب النظرة الوجودية الأساسية للحرية، ويتحدث بلغة فلسفية دقيقة عن الحرية بوصفها خاصية وجودية لا يمكن تبرير الشك في وجودها، فبمجرد وجود تفكير إنساني فإن ذلك تعبيراً عن حريته. فالحرية لا يمكن أن تكون خارج إطار الوعي، فهي ليست وعياً إنما هي ظاهرة بنفسها أكثر من أي ظاهرة.

129. *The Future of Freedom: Illiberal Democracy at Home and Abroad.* Fareed Zakaria, W.W. Norton & Company, 2003, 256 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **مستقبل الحرية: الديمقراطية غير الليبرالية داخل الوطن وخارجه.** المؤلف فريد زكريا، الهندي الأصل الأمريكي الجنسية، يرأس تحرير الطبعة الدولية

لة نيوزويك. وينتقد فيه موجة من الديمقراطية اكتسحت العالم في الثمانينيات والتسعينيات، واستخدمت فيها الأنظمة السياسية أبشع الأساليب لقهر المواطنين. ويميز المؤلف بين الديمقراطية والليبرالية، ويوضح كيف تراجعت حقوق الإنسان وحرياته في دول نامية عديدة نتيجة الديمقراطية غير الليبرالية. ولن يكون الحل في المزيد من الديمقراطية بل في القليل منها! لأن الديمقراطية أعدمت سقراط من قبل، ومزيد منها في البلاد العربية مثلاً سوف يأتي بنظم إسلامية أكثر رجعية من الأنظمة الحالية وأكثر عداءً للولايات المتحدة. أما في أمريكا فإن أكثر المؤسسات احتراماً عند المواطنين هي أقلها ديمقراطية.

130. *The War on Our Freedoms: Civil Liberties in an Age of Terrorism.* Richard Leone and Greg Anrig, Jr. (Eds.) New York: A Century Foundation, 2003, 317 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه بالعربية: **"الحرب على حرياتنا: الحريات المدنية** في **زمن الإرهاب."** الكتاب مجموعة من ثلاث عشرة مقالة كتبها عدد من قادة الفكر والعلماء والمؤرخين والصحفيين الأمريكيين. تتساءل مقالات الكتاب عن انعكاسات الحرب على الإرهاب في أفغانستان والعراق وغيرها من المواقع خارج أمريكا على حريات الناس في داخلها. وتتجه المقالات إلى تأكيد أن ذلك في النهاية ينعكس في الجانب التدميري للقيم والمثل الأمريكية، إذ أنّ "الحرب على الحرية" هي حرب حقيقية مثل "الحرب على الإرهاب" وفي النهاية لا تقل عنها خطورة، فقد تم نسف النظام القضائي، وإرهاب الصحافة، وانتهكت الخصوصيات.

"الدراسات الإسلامية في فرنسا: الواقع والآفاق"
تقرير أعمال المؤتمر الثاني لجمعية علماء الاجتماعيات المسلمين بفرنسا
باريس: 29 مايو 2003

مولود عويمر*

عقدت جمعية علماء الاجتماعيات المسلمين بفرنسا مؤتمرها السنوي الثاني تحت عنوان "الدراسات الإسلامية في فرنسا: الواقع والآفاق" وشارك فيه نخبة من الباحثين من مختلف الجامعات والمؤسسات العلمية الفرنسية والبلجيكية والأمريكية. ناقش المؤتمرون مجموعة من القضايا المتعلقة بواقع الدراسات الإسلامية في فرنسا والعالم الغربي ومستقبل البحث العلمي في الشأن الإسلامي في فرنسا. وفي هذه المناسبة تمّ تكريم الدكتور عبد ا يد التركي - الباحث في المركز الوطني للبحث العلمي بباريس- على جهوده البحثية وإنتاجه العلمي الرصين في مجال التراث الإسلامي.

تطور الدراسات والبحوث حول الإسلام في فرنسا

تعرض المحور الأول لتطور الدراسات والبحوث حول الإسلام في فرنسا. ترأس الجلسة الدكتور أسامة خليل، مدير معهد الفنون والآداب العربية. وقدمت ثلاث أوراق. تحدث في البداية الدكتور نور الدين ساودي عن الإسلام والعالم الإسلامي كما تصوره "مجلة العالمين" القريبة من وزارة الخارجية الفرنسية. وقدم الدكتور عبد القادر الأطرش نظرة كلية للأطروحات الجامعية التي نوقشت حول الإسلام في الجامعات الفرنسية من عام 1972 إلى سنة 2002. ووجد أن النسبة العظمى تناولت قضايا سياسية. ورشح أن تستمر في المستقبل الرسائل الجامعية في هذا الاتجاه نظراً لطبيعة الأوضاع التي يمر ا العالم

* دكتوراه في التاريخ من جامعة باريس عام 1998، أستاذ التاريخ والحضارة بالمعهد الأوروبي للعلوم الإنسانية بباريس

الإسلامي بشكل عام والمسلمون في الغرب بشكل خاص. وتناول الحديث بعده الدكتور هواري بوعيسى ليبرز الدور الأساسي الذي يقوم به المثقفون الفرنسيون في تشكيل تصور الرأي العام الفرنسي عن الإسلام والمسلمين.

تطور الدراسات والبحوث حول الإسلام في العالم

خصصت الجلسة الثانية لموضوع تطور الدراسات والبحوث حول الإسلام في العالم برئاسة الدكتور برنار روبير الباحث في المركز الوطني للبحث العلمي. تحدث الدكتور محمد الغمقي -المتخصص في العلوم السياسية- عن تطور البحث في الشأن الإسلامي بأوروبا، وحلل بشكل عميق الصور المختلفة للتشريعات الأوروبية تجاه الوجود الإسلامي. وركز الدكتور محمد جاموشي -الباحث في علوم الفلسفة في جامعة جن البلجيكية- على البحث العلمي في مجال الدراسات الإسلامية ببلجيكا. وقدم الدكتور فتحي ملكاوي - مدير إدارة البحوث بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن- محاضرة عميقة تناول فيها التجربة الأمريكية في دراسة الإسلام مع التركيز على دور أقسام ومراكز الدراسات الإسلامية في الجامعات، من حيث برامجها وأساتذ ا وتوجها ا والتطور الذي طرأ عليها في السنوات الأخيرة.

إسهامات الباحثين المسلمين: البحوث

استهل المؤتمر جلسته المسائية بمائدة مستديرة ترأسها الأستاذ موسى خديم الله، المتخصص في علم الاجتماع. وشارك فيها كل من الأستاذة فتيحة آجبلي الباحثة في علم الاجتماع الديني، والدكتور رشيد بن الزين الباحث في علم التفسير، والدكتور أوميرو ماريوجيو المتخصص في علم الاجتماع الديني، والدكتور مولود عويمر الأستاذ والباحث في التاريخ الحديث، والأستاذ رضوان العروسي المتخصص في اللسانيات. وقدم كل منهم خبراته في مجال البحث وإضافاته العلمية في تخصصه المعرفي، مشيراً في الأخير إلى العقبات التي يتعرض لها الباحثون المسلمون داخل المؤسسات العلمية الفرنسية. ولقد لقيت هذه المائدة المستديرة استحسان الحاضرين، لأ ا تعبر عن واقع البحث العلمي حول الدراسات الإسلامية داخل الجامعات الفرنسية، وتقدم صورة ملموسة عن الإسهام الإسلامي في

إنتاج المعرفة وفي نفس الوقت تدعم جهود المخلصين في ترقية الجالية الإسلامية إلى مستوى رفيع. ولوحظ أن أغلبية الحضور في هذه الجلسة هم أبناء المهاجرين المسلمين الأوائل، الذين قبلوا التحدي وقاوموا كل العراقيل حتى يصلوا إلى أعلى المراتب العلمية في ا تمع الغربي القائم على التنافس الشديد في ا الات الحيوية والمصيرية.

إسهامات الباحثين المسلمين: الإصدارات

ترأس الجلسة التالية الدكتور حميد بالي، أستاذ الاقتصاد. أكد على أهمية النشر بالنسبة للباحث المسلم حتى يعرف بإسهاماته ويتعرف على ردود أفعال القراء والباحثين، وهي أهم وسيلة للتقييم السليم ومراجعة البحوث. وقد شبه الباحث الذي لا ينشر بحوثه بالمرأة التي تطبخ الطعام ولا تقدمه للضيوف. وقد سبق له أن تردد في نشر أبحاثه حول الاقتصاد الإسلامي ولكنه عدل عن ذلك حين وجد أن كل الكتب المختصة في هذا ا ال تحدثت عن كل أنواع الاقتصاد وتطورها عند الإغريق والصينيين والهنود والأوروبيين ولكنها أهملت كل ما قدمه المسلمون كابن خلدون، وابن تيمية، والدمشقي، وأبي يوسف، والمقريزي... وذكر أن هذا الأخير سبق العالم جريشان في نظريته حول تداول النقود القديمة والجديدة بقرنين.

يعترف الدكتور بالي أن المهيمنين اليوم على علم الاقتصاد هم الأمريكيون، فمن بين أكبر علماء الاقتصاد في العالم، نجد أن منهم 850 يحملون جنسية أمريكية وأكثرهم من اليهود المهاجرين من أوروبا هروباً من القمع النازي. وعلى الرغم من كل العراقيل التي واجهتهم في البداية، استطاع هؤلاء أن يتميزوا في العلم، وهذا ما يجب أن يكون نموذجاً للمسلمين المقيمين في الغرب.

قدمت الأستاذة محريزية العبيدي -المختصة في الترجمة- خبر ا في مجال ترجمة الكتب الإسلامية في فرنسا. وعبرت عن ضرورة تبسيط الكتب لأ ا موجهة لقراء لا يملكون زاداً معرفياً كبيراً. فأبناء المهاجرين الذين يقبلون كثيراً على الكتاب الإسلامي باللغة الفرنسية ليست لهم ثقافة دينية عميقة. وهذا ما يضاعف مسؤولية المترجم. وأشارت أيضاً إلى أن

الترجمة السطحية السريعة والكتب الهزيلة هي المهيمنة في الأسواق، فالوازع الديني ضعيف أمام الربح الاقتصادي.

تحدث الدكتور طاهر مهدي -أستاذ في الشريعة- عن النشر في مجال الفقه وأصول الدين. ولاحظ أن المصطلحات القديمة ما زالت تفرض نفسها على الرغم من تطور العلم وتجديد كثير من المصطلحات في مختلف العلوم. وتعجب من استمرار كثير من الباحثين في التمسك بالأمثلة القديمة في كتابتهم وإصدار فتاويهم كالناقة والتمر والجارية والحرة... كأن وسائل النقل لم تتطور، وطعام المسلمين لم يتغير، والإسلام لا يزال يبيح تجارة الرقيق. وهنا يؤكد على دور العلماء المسلمين في تجديد الخطاب ووضع مصطلحات فقهية معاصرة مشيراً إلى قول النبي صلى الله عليه وسلم: "علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل." وشرح في الأخير بعض المصطلحات التي وردت في كتابه "التصور المنهجي للفقه الإسلامي."

آفاق البحث العلمي حول الإسلام

ترأس الجلسة الأخيرة الإعلامي البارز الأستاذ غالب بن الشيخ. تحدث كل من الدكتور عبد الحليم هربير -أستاذ الأنثروبولوجية في جامعة سان تتيان الفرنسية- والدكتور محمد المستيري -مدير مكتب المعهد العالمي للفكر الإسلامي بفرنسا- والدكتور محمد أركون -الأستاذ بجامعة السوربون.

حرص الدكتور هربير على ضرورة البحث العلمي في إطار العمل الجماعي والمؤسساتي، وذلك بجمع الطاقات الإسلامية الموجودة في فرنسا. وهذه الدولة تعتبر من أكبر الدول التي تستقطب العقول الإسلامية المهاجرة. وهذه الكوادر المتميزة لابد لها أن تساهم في رقي الجالية الإسلامية المستوطنة، وإن كان هؤلاء العلماء والباحثين مازالوا يحتفظون بفكرة العودة إلى بلدا م الأصلية عندما تزول دوافع الهجرة أو تتوفر شروط الرجوع. وألح على الجانب العملي في البحث العلمي المتمثل في الجدية والصبر والمثابرة وهو كفرنسي -اعتنق الإسلام في الستينات- يعلم معنى الصرامة التي يفرضها المنهاج التعليمي والبحثي في المؤسسات والمخابر العلمية الفرنسية في مختلف التخصصات المعرفية.

وأكد على أن كثيراً من الباحثين والعلماء المسلمين تجاوبوا بشكل فعال مع هذه التقاليد العلمية فقدموا إسهامات رفيعة في العلوم الاجتماعية والطبيعية والتقنية، تضاف إلى إسهامات المسلمين في ا الات الاقتصادية؛ والجالية الإسلامية يجب أن تعرف كيف تستثمر هذه المكتسبات وتحافظ على استمراريتها.

تحدث الدكتور محمد المستيري عن طبيعة الدراسات الإسلامية في الجامعات الفرنسية مؤكداً على الجوانب التراثية والحداثية والهوية العقائدية والروحية. ولاحظ غياب الاهتمام بالمنهجية الإسلامية والتصور المعرفي الإسلامي على الرغم من أن الإسلام ليس مجرد عبادات وتراث وحضارة وفنون فهو -بالإضافة إلى ذلك- منهج تصوري للإنسان والكون. وألح على ضرورة إبراز هذا الجانب المعرفي الذي يزخر به التراث الإسلامي، وهو عمل يحتاج إلى جهود جماعية تقوم به المؤسسات ولا يستطيع أن يتحمله الباحث المسلم بمفرده. ودعا إلى تجديد الخطاب الإسلامي الدعوي المهيمن على الساحة الإسلامية وتركيز أكثر الجهود على النوعية، فالمسلمون ليسوا بحاجة إلى الكثرة فهم يتجاوزون المليار وربع المليار، وإنما يحتاجون إلى الفاعلية للمساهمة في الإنتاج المعرفي على المستوى الإنساني.

ركز الدكتور محمد أركون في حديثه على تجربته الشخصية في تدريس العلوم الإسلامية في الجامعات الفرنسية والأمريكية ولاحظ متأسفاً أن الطلبة الأمريكيين أكثر جدية واهتماماً بالدراسات العربية من زملائهم الفرنسيين حتى داخل جامعة السوربون العريقة. واعتبر تأسيس جمعية الباحثين المسلمين بفرنسا خطوة عملاقة لتفعيل دور الطلبة والباحثين المسلمين في النشاط الثقافي والحراك العلمي الفرنسي خاصة وأن الجالية الإسلامية ما زالت تعيش في تخلف فكري ولا تولي الاهتمام للبحث العلمي والفكر الإسلامي والمشتغلين ما.

تخللت كل الجلسات مناقشات طويلة ساهم فيها الباحثون والطلبة الحاضرون كانت في معظمها في مستوى طموح القائمين على المؤتمر، ولم يتردد الطلبة في توجيه الأسئلة والتعقيب على الأساتذة المحاضرين. وهذه هي السنة المتبعة في الندوات والمؤتمرات العلمية التي تنظمها الجامعات والمراكز العلمية الغربية التي تحرص أكثر على المناقشات والتعقيبات،

وطرح الإشكاليات الجديدة، وتتجنب قدر الإمكان الثقافة التلقينية والفكر المنغلق على نفسه والمقصي لغيره.

المنهج في الخطاب الإسلامي بالغرب
حلقة بحثية في باريس

مولود عويمر*

نظم مركز البحوث والدراسات الإسلامية حلقة بحثية بعنوان "المنهج في الخطاب الإسلامي بالغرب" في يوم 30 مايو 2003 بمقر المركز الكائن في مدينة سان دوني بضواحي باريس. شارك فيها مجموعة من الأساتذة والباحثين. تحدث في البداية الدكتور عبد ا يد النجار، المفكر المعروف والمدير الحالي للمركز. شرح الأسباب التي دعت إلى اختيار هذا الموضوع في هذا الظرف الحساس من تاريخ المسلمين. وأكد على أن الخطاب الإسلامي بالغرب في حاجة إلى تجديد عميق يقوم على فهم دقيق لواقع الغرب في أبعاده الثقافية والحضارية والاجتماعية والسياسية حتى يكون فعالاً.

قدم الورقة البحثية الرئيسية الدكتور فتحي ملكاوي، وهو من مواليد الأردن، بدأ تكوينه الجامعي بالتخصص في الكيمياء ثم تخصص في العلوم التربوية والنفسية وتحصل على الدبلوم العالي من جامعة ردينغ في بريطانيا والماجستير في علم النفس التربوي من الجامعة الأردنية، والدكتوراه في تدريس العلوم وفلسفة العلوم من جامعة ولاية ميشجان الأمريكية. عمل في التدريس وتدريب المعلمين في وزارة التربية الأردنية ثم أستاذاً للتربية العلمية في جامعة اليرموك، كما عمل مستشاراً أكاديمياً بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي ومديراً لمكتبه بالأردن. يقيم حالياً في واشنطن حيث يشتغل مديراً لإدارة البحوث بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي. شارك في العديد من المؤتمرات والندوات الدولية التي لها علاقة بقضايا المنهجية.

* دكتوراه في التاريخ من جامعة باريس في عام 1998. يعمل حاليا أستاذاً للتاريخ والحضارة بالمعهد الأوروبي للعلوم الإنسانية بباريس.

بدأ المحاضر بإبراز محددات البيئة الغربية وانعكاسا ا على المنهج والخطاب الإسلامي، فالبيئة الغربية تفرض ألواناً من التحديات وتعيد ترتيب الأولويات وصياغة القضايا التي يلزم إجراء البحث فيها، وتوليد المعرفة حولها، وتجبره على التفاعل معها ضمن محددات لم يحسب حسا ا من قبل.

فمن محددات البيئة التي يعيشها المسلمون في الغرب مثلاً كو م أقلية دينية، للدين في حيا ا موقع مختلف عن موقع الدين عند الأغلبية، الأمر الذي يثير بالضرورة قضية مثل قضية فقه الأقليات. ولهذه الأقلية علاقة وثيقة بالبلدان التي جاءت منها، وتزر الأقلية المسلمة بسبب هذه العلاقة أحياناً أوزاراً ثقيلة في عبئها، معقدة في طبيعتها.

ثم تحدث عن مقومات المنهج الإسلامي. فهو يرى أن المنهجية الإسلامية تتعلق بالتفكير والبحث والتعامل مع الأشياء والأشخاص والأفكار، وتقوم أساساً على الرؤية الكلية أو الكونية المستمدة من العقيدة وتقدم إجابات وتفسيرات شمولية حول قضايا الكون والحياة والإنسان، وتحدد طريقة تعامل الإنسان مع الوجود واتجاهاته للتعلم وبناء المعرفة حول عناصر هذا الوجود ومكوناته. وقد أكد القرآن الكريم على مفهوم الرؤية وأهمية تفعيله في الحياة الفردية والجماعية، حيث وردت مشتقات هذا المفهوم بصيغ عديدة في القرآن، مع تنوع سياقا ا وعمق دلالا ا، فيها التحريض والدعوة الملحة والتساؤل:"أرأيت"، "أو لم يروا"، "أفرأيتم"، "ألم تر"، "سنريهم"، "ليريه كيف". والرؤية هنا لا تقتصر على الوظيفة التي تقوم ا أداة البصر، وإنما تدل أيضاً على التأمل العقلي والذهني والتفكر، وتستجمع أدوات المشاهدة الحسية والمعنوية المرتبطة بالبصر والسمع والفؤاد.

ويأتي المفهوم القرآني ل"النظر" ليؤكد على إعمال قوى الفهم والإدراك الإنساني "أفلم ينظروا"، "قل أنظروا"، "ألا ينظرون"، "قل سيروا في الأرض فانظروا"، كل ذلك دف إغناء الرؤية الكلية التي يفيض نورها على جوانب الموضوع وزواياه المختلفة.

وإذا كانت العقيدة بالنسبة للإنسان المسلم هي مصدر هذه الرؤية الكونية الشمولية، فإن جماع هذه العقيدة هو التوحيد، وعلى أساس التوحيد "يرى" الإنسان حقائق الكون "كلاً" متناسقاً، ويأتي إدراكه لها في سياق موصول، يربط عالم الغيب بعالم الشهادة،

ويصل حقائق الكون بحقيقة الألوهية والدنيا بالآخرة. وهكذا يكون التوحيد منطلقاً للفقه ويكون الفقه منطلقاً للعمل. ويصبح للتوحيد مفهوم شامل (يصل السياسي بالفقهي والعقائدي والاجتماعي). ولعل من المفيد في هذا ا ال التأكيد على أهمية مراجعة ارتباط علم التوحيد بكل ميادين الحياة الإنسانية فيما كتبه سيد قطب، رحمه الله، في خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، وما كتبه إسماعيل الفاروقي، رحمه الله، في كتاب التوحيد.

والمنهجية هي نتيجة من نتائج البناء التصوري الذي يكون هذه الرؤية وامتدادا ا المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بقضية المعرفة. والمنهجية يمكن أن تكون منهجية في التفكير، وهو أمر معروف كالتفكير البداهي، والتفكير العلمي، والتفكير المنطقي (الاستقرائي والاستنتاجي)، وغير ذلك من ألوان التفكير وتنوع ميادينه ونشاطاته، كما يمكن أن تكون منهجية في البحث وطلب المعرفة للإجابة عن التساؤلات التي تلح على الإنسان في تفكيره وممارسته لحياته، أو حل المشكلات التي تواجهه أو تحسين ممارسات الحياة وترقية أسبا ا وتذليل عقبا ا؛ كما يكون تكون منهجية في التعامل مع الأشياء والأحداث والظواهر والأفكار والأشخاص وأكداس المعرفة الإنسانية في تاريخها الماضي أو واقعها الحاضر.

وتوقف الدكتور ملكاوي عند التفكير العلمي الذي ساد بقوة في الغرب منذ بداية النهضة الأوروبية. وهو يقوم على مسارين: الإمبريقي الوضعي الذي يتحدث عن التفكير بوصفه خطوات إجرائية عامة في البحث العلمي، تبدأ بالمشاهدة والوصف ووضع الفرضيات واختبارها والوصول إلى النتائج. وتقوم أساساً على جمع البيانات والتجريب المخبري ووضع القوانين الوصفية ثم النظريات التفسيرية. أما المسار الآخر فهو التفكير العلمي النقضي الذي يقول به الفيلسوف كارل بوبر، ويرى فيه العلم سعياً متصلاً لنقض النظريات، وبيان خطئها. فما هو شائع من نظريات العلم في مرحلة من المراحل يمثل على الدوام حالة من العلم لم يتجمع فيها من الأدلة والبينات ما يكفي لنقض هذه النظريات وبيان افتها.

مشكلة العلوم في عصور الحداثة أ ا قطعت الصلة بين عالم الكون المشهود وعالم الغيب، وذلك في محاولة لتجاوز مشكلات التفكير الديني الذي وقف في وجه الحركة

العلمية في أوروبا، والتفكير الفلسفي الميتافيزيقي الذي لم يعد قادراً على إضافة "معامِل" مفيد في بناء معادلة، أو يصلِح سناً في دولاب معمل أو مصنع. لكن بعض العلوم -خاصة في مجال الفيزياء- أخذت منذ مطلع القرن العشرين تدرك فجوة الغيب في بناء العلم، فقربت المسافة بين البعد الوضعي والتفكير الغيبي وأعادت بذلك الاعتبار للميتافيزيقيا. فنظرية إينشتاين لم تكن في البداية إلا نظرية ميتافيزيقية، فلم يضعها بناء على التجريب بل على رؤية ميتافيزيقية اثبت التجربة صحتها فيما بعد. كذلك بالنسبة لنظرية القوى الضعيفة للدكتور محمد عبد السلام التي نال عليها جائزة نوبل عام 1979 ولم تؤيدها التجربة إلا في عام 1986.

والعلم الغربي المعاصر يمكن أن يساعدنا على تأكيد اعتزازنا بتوحيدنا وإيماننا بالقضايا الغيبية، فالمنهجية الإسلامية تجمع بين قراءة الوحي وقراءة الكون، وتوظف كلاً من العقل والحس في هاتين القراءتين. وحين يدعو القرآن الكريم إلى ضرورة السعي في الأرض والتفكير في عالم الكون وعالم النفس وعالم الإنسان وأحوال ا تمعات وقصص الغابرين فإنه يؤكد أهمية الخبرة الحسية من أجل فهم النص؛ إذ لا يمكن للعقل أن يعمل دون الحس حتى عندما ينظر في قضايا الغيب. وحين تحدث القرآن أو السنة عن الجنة لم يتحدث عنها كشيء لا يوصف وإنما تضمن الحديث وصفاً دقيقاً مغرياً، ذكرت فيه من أسماء الأشياء المألوفة المرغوبة من لبن وعسل وخمر وحور عين، تجعل عقل الإنسان قادراً على الاستيعاب وتدفعه للتفكر والتأمل. هذا مع أن حقيقة هذه الأشياء هي من الغيب الذي وصفه الرسول صلّى الله عليه وسلّم: "فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر."

وأكد الدكتور ملكاوي على الأهمية القصوى لمسألة توليد المعرفة عن طريق المؤسسات العلمية مشيراً إلى أن المعرفة لا يمكن أن تأتي عبثاً أو بطرق غير مقصودة. والأساس المعرفي -لأي خطاب وفي أي سياقٍ- معناه أن يعتمد البحثُ العلمي في توليد المعرفة وتطبيقها واستهلاكها. والعالم الغربي عالم استهلاكي يستهلك أدوات الحضارة المعاصرة التي تنتجها مراكزه البحثية. فالبحث هو الذي يولّد المعرفة ويكون المفاهيم والنظريات ثم يحولها إلى تكنولوجيا وسلع يستهلكها الناس. فمراكز البحوث تلعب دوراً أساسياً في توجيه ا تمعات الغربية، فنجد دائرة بحوث داخل الحزب والحركة النقابية

والمصنع. وحتى العائلات الكبرى تملك مراكز بحوث تخصص من بين أفرادها من يقوم عليها وهي تهتم بالقضايا الخاصة بالعائلة لتحافظ على انتمائها العريق ونفوذها الاجتماعي وغير ذلك من الاهتمامات.

ومن بين القضايا التي طرحها الدكتور ملكاوي قضية الأبعاد الزمنية في البحث والخطاب. فأي تفكير في عملية البحث أو تخطيط لها يحتاج باستمرار إلى استحضار الماضي وإعادة فهمه لأن فهمنا اليوم للماضي يختلف عن فهمنا له بالأمس. وإذا بقي فهمنا له كما هو ففي ذلك خلل لأن الفهم الإنساني ليس ثابتاً. ومعظم أشكال المعرفة تتغير في فهمنا لها وفي طريقة استيعابنا لها، وهذا طبعاً لا يعني النسبية المطلقة. وحتى الثوابت في ديننا هي ثوابت في ذاتها وليس في فهمنا لها. ومهما تعددت أشكال فهمنا لها يبقى طبعاً حد معين من الإطار المشترك للعقيدة الواحدة التي تجمع الناس. ففي علم الحديث، يذكر المحدث الكبير الشيخ ناصر الدين الألباني في أواخر حياته بعد أكثر من خمسين سنة قضاها في مراجعة الأحاديث، أنه يعتبر عمله خطوة واحدة في مسيرة طويلة. وكذلك في التفسير، فكتب التفسير كثيرة على امتداد تاريخ الإسلام، ولا تتوقف الحاجة إلى الجديد منها؛ فلو كان تفسير القرطبي كافياً لما جاء بعده تفسير ابن كثير ثم تفسير الزمخشري وغيرها من التفاسير القديمة، ولما احتجنا بعد ذلك إلى التنوير والتحرير أو في ظلال القرآن وغيرها من التفاسير الأقرب عهداً.

والإطار الزمني في منهاج الخطاب الإسلامي هو ربط بين الأبعاد الزمنية الثلاثة (الماضي، الحاضر، المستقبل) وإعطاء كل بعد من هذه الأبعاد حقه اللازم. فهي أبعاد متزامنة وليست متعاقبة لأن الأولوية قائمة في الأبعاد كلها. فنحن نعيش في الماضي ونحلق في المستقبل في نفس الوقت الذي نتعامل فيه مع مستجدات الواقع وإرغاماته. وتوليد المعرفة حول أية قضية إنما يبدأ من ماضي المعرفة بها، لإعادة تشكيل فهمنا نحن -هذا الجيل- للماضي، لكننا لا نتوقف عند هذا الحد، ولا يستغرق الماضي جهدنا وحياتنا، فحياتنا -في الحاضر- في كل لحظة من لحظاتها تصبح جزءاً من الماضي بعد مرور تلك اللحظة إلى اللحظة التي بعدها، وكأن الحاضر غير موجود عملياً. وهذا ما يجعل الماضي

موصولاً بالضرورة بالمستقبل، ويجعل الجهد الذي يبذله جيلنا هو الجهد الذي يصنع فيه المستقبل!

منهج الخطاب الإسلامي في الغرب إذن لا بد أن نخطط له بالبناء المعرفي، ونوفر له من زاد المعرفة اللازم لبنائه، فعملية توليد المعرفة في المنهج الإسلامي قائمة على التوازن بين الأبعاد الثلاثة في آن واحد، وإعطاء الأولوية للماضي أطروحة لا يوافق عليها الحاضر.

أكد الدكتور ملكاوي على ضرورة معرفة الأشياء على حقيقتها دون الاكتفاء بالعموميات، فعندما نتحدث عن الجالية الإسلامية في الغرب، نصدر في كثير من الأحيان أحكاماً سطحية وعامة لأننا لا نملك معلومات دقيقة كمياً ووصفياً وتصنيفاً. وأعطى نموذجاً لبحث قيم أجري في أمريكا قدم معلومات جديرة بالاهتمام والتأمل فيها، وهذه الدراسة العلمية اكتشفت مثلاً أن نسبة العائلات المسلمة التي يتراوح دخلها السنوي بين خمسين ألف دولار وخمسة وسبعين ألف دولار هي 22% في مقابل 16% للعائلة الأمريكية، بينما نسبة العائلات المسلمة التي يزيد دخلها السنوي عن خمسة وسبعين ألف دولار هي 28% في مقابل 17% لعامة العائلات الأمريكية. كما كشفت الدراسة عن أن نسبة الأفراد المسلمين الحاصلين على شهادة جامعية هي 58% في مقابل 25% لعامة الأفراد الأمريكيين.

فالبحوث الرصينة تعطينا صورة قريبة من الواقع والخطاب الإسلامي في الغرب يجب أن يعتمد على الأدوات المعاصرة والمعطيات الدقيقة في التعامل مع الناس، فبالمعرفة نصنع المستقبل ونؤثر فيه، وبغيرها نستجيب للأحداث التي تقع رغماً عنا دون أن نشارك في فعلها أو نتحكم فيها.

تناول الكلمة بعده الدكتور النجار ليلخص المحاور الكبرى للمحاضرة، ثم دعا العلماء والباحثين الحاضرين توسيع وتدقيق ما جاء من مفاهيم ملتزمين في مداخلا م بالأطر التي حددها الدكتور فتحي ملكاوي في حديثه.

المناقشة والتعقيبات:

يرى الدكتور عبد الكريم بكري عميد كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية بجامعة وهران (الجزائر)، أن التفكير المنهجي من القضايا الأساسية التي لم تنل حظاً كبيراً في ثقافتنا وتربيتنا للأجيال، وهذا ما لاحظه بنفسه خلال ثلاثين سنة من التدريس ومناقشة الرسائل الجامعية. فالاهتمام منصب في أغلب الأحيان على جمع المادة وحشد المعلومات دون الاعتماد على المنهج في توظيفها. وتطرق الدكتور بكري إلى المنظومة الزمنية في القرآن التي لا تفصل بين الماضي والمستقبل بدليل أن الأفعال التي تدل على المستقبل جاءت على صيغة الماضي، والأفعال الدالة على الماضي جاءت على صيغة المضارع وهذا واضح بشكل كبير في مشاهد يوم القيامة. وعقب أيضاً الدكتور بكري على الإحصائيات المتعلقة بالمسلمين بالولايات المتحدة الأمريكية، فهو يرى أن هذا التميز لا يمكن مقارنته بوضع المسلمين في فرنسا لأسباب كثيرة، ولعل أبرزها هو التركيبة العمالية التي يتميز ا الوجود الإسلامي في فرنسا بينما النخبة هي التي يمن على الحضور الإسلامي في الولايات المتحدة الأمريكية.

ذكر الدكتور أحمد جاب الله –مدير المعهد الأوروبي للعلوم الإنسانية بباريس- أن هناك مجموعة من المشكلات المعرفية تحتاج إلى معالجة من أجل بناء خطاب إسلامي في الغرب. وذكر منها مشكلة الوصل بين العلوم الشرعية والعلوم الإنسانية. فهناك انفصام واضح بين المتخصصين في علوم الدين والعلوم الإنسانية. فبينما يركز الأوائل على التراث ويهملون الواقع، يهتم الآخرون بالعلوم الحديثة وتبقى صلتهم بالعلوم الشرعية محدودة ما عدا استثناءات بسيطة. فهذه الإشكالية تحتاج إلى بحث ودراسة، خاصة في ضوء الرؤية التكاملية التي تنطلق منها الثقافة الإسلامية. والغرب نفسه تجاوز التخصصات الدقيقة وطرح المعرفة المتعددة. وأشار الدكتور جاب الله إلى إشكالية الموازنة بين الجهد الإستيعابي بالنسبة للدارسين في العلوم الشرعية ومضمو ا وما توصلت إليه من حقائق، وبين النظرة النقدية التي تمكننا من استيعاب جديد للتراث، يراعي في نفس الوقت الثوابت ولكن يستكشف جوانب جديدة في الماضي. وتعرض أيضاً إلى مسألة عملية وهي أن الغرب يخصص ميزانيات ضخمة للبحث بينما مراكز البحوث الإسلامية القائمة في أوروبا

وأمريكا إمكانيا ا المادية محدودة جداً، ولا شك في أن هذا يؤثر سلباً على مردودها المعرفي كماً ونوعاً.

إن أول مشكلة في الخطاب الديني في الغرب في نظر الأستاذ أنيس قرقاح أستاذ علوم شرعية وعضو ا لس الأوروبي للإفتاء والبحوث، تتمثل في قضية المصطلحات. فالمصطلحات الموجودة في كتب الفقه القديمة كدار حرب، ودار إسلام، وأهل الذمة، والكفار وغيرها تثير قلق العاملين في الحقل الدعوي. فلا بد من إعادة النظر فيها حتى لا يعيش المسلمون المقيمون في الغرب والمستقرون فيها بعد عقود من السنين في التناقض. والأجدر أن يتفاعلوا مع هذا ا تمع ويساهموا في تطوره والتعايش معه عوضاً من البحث عن مساوئه والخلفيات التاريخية الثقيلة بالصراعات.

أكد الأستاذ عبد القادر الونيسي -المختص في العلوم الإسلامية- في مداخلته على أن الأمة الإسلامية كانت دائماً قادرة على إنتاج الخطاب ولكن المشكلة هي في كيفية إيصال الخطاب أو النص إلى الناس حتى يتفاعلوا معه ويفهموه ويغيروا واقعهم. الخطاب الإسلامي محدد بضوابط شرعية لا يمكن الخروج عنها، وهو في نفس الوقت متفاعل مع واقع حي متحرك. وتأسف كثيراً على انتشار الخطاب اللاعقلاني في المساجد في حين نحن المسلمين في أمس الحاجة إلى الخطاب الذي يقضي على الخرافة ويتفاعل مع الواقع المتحرك الذي نعيش فيه.

إن المسألة البحثية تحتاج في نظر الأستاذ ضو مسكين مدير مدرسة النجاح (باريس) إلى علاج تربوي في نفوس المسلمين لأن الشعور بالحاجة إلى البحث تقلص عندهم. ففي القديم تفرغ ابن خلدون في قلعة بني سلامة وكتب المقدمة الشهيرة، واعتكف الإمام الغزالي سنين في المسجد الأموي بدمشق وألف كتابه إحياء علوم الدين؛ ودار ابن بطوطة حول العالم لمدة 29 سنة لمعرفة الشعوب والأمم وسجل تأملاته في كتابه الرحلة المعروفة. ونحن اليوم في حاجة إلى تجديد هذه الروح العلمية والشغف المعرفي. وتحدث أيضاً عن ضرورة تعليم المنهجية للأطفال منذ الصغر كالتميز والنقد...الخ كما هو الحال عند الغرب. وأضاف الأستاذ ضو أنه سبق له أن قدم بحرية تامة مجموعة من الدروس عن الإسلام في المدارس الإعدادية المسيحية بدعوة من الكنيسة، فالمسؤولون على هذه المدارس

المسيحية يثقون في قدرة أبنائهم على الاستيعاب والنقد والتمييز ولا يخافون عليهم من الأفكار والديانات الأخرى. وختم قوله بأن منهجية البحث مرتبطة بالتفكير وهي تصاغ منذ الصغر وليست متعلقة فقط بالبحث العلمي عند الكبر.

ذكر الدكتور خالد الطراولي، أستاذ وباحث في الاقتصاد ومدير تحرير مجلة مرايا، أن المنهج في معناه اللغوي يراد به الوسيلة والطريقة وهذا يعني أن هناك حامل للوسيلة، والحمل إشكالية عويصة يجب أن نفهمها. فالمفكرون هم الذين يحملون الجزء الكبير من هذا الهم والثقل لتكوين وتأسيس هذا الخطاب وتطبيقه على أرض الواقع. ولكن كيف يحمله المفكر؟ كيف يعيش هذا الخطاب؟ ولمن يوجهه؟ فالمثقف المسلم المغترب جاء إلى الغرب نتيجة لظروف يغلب عليها طابع الفشل: فشل في مستواه السياسي، والنقابي، والاقتصادي... فتساءل كيف يمكن أن يولد الخطاب وهو يحمل الفشل في جميع جوانبه؟

إن المفكر يحمل حقاً أزمة، فلا يمكن له أن يولّد حلولاً إلا إذا تخلص من هذا الثقل الذي فيه جانب كبير من الأزمة، وتمسك باستقلاله والقطيعة الجغرافية والتاريخية والحركية لموطنه الأصلي فينتقل بذلك من دور المراقب والمشاهد في ا تمع الغربي إلى دور الفاعل، ويؤسس خطابه على الوسطية والجمالية والإنسانية.

اعتبر الأستاذ رضا إدريس، وهو رئيس تحرير مجلة الإنسان، الخطاب الإسلامي واحداً من حيث مرجعيته ومتعدداً من حيث أنماطه، والمطلوب هو تعميق الاجتهاد حتى يساهم المسلمون في بلورة خطاب متمسك بالهوية الإسلامية والمرجعية الدينية مراعياً البيئة التي يتحرك فيها والمتمثلة هنا بالغرب. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا بقوة: هل هذه البيئة هي مجرد موضوع للتغيير بالنسبة للمسلمين أم هي موضوع للتغيير وفي نفس الوقت موضوع للتأثر والاستفادة؟ إن الغرب يمثل في نظره مجالاً للفهم والهضم والمساهمة في حضارته التي صارت إنسانية بحكم هيمنتها.

أكد الأستاذ الحبيب مكني مدير مدرسة المستقبل (باريس)، على دور المفكر الإسلامي الذي يتمثل في دفع الأمة للنهوض واستئناف رسالتها وتحمل مسؤوليتها في التدافع والشهود الحضاري. وتبدأ مسؤولية المفكر المسلم بمعرفة الوسط الغربي المهيمن على كل

مجالات الحياة. فالمثقفون والدعاة العاملون في أوروبا وأمريكا أضاعوا وقتاً طويلاً في تحديد طبيعة هذه الديار، وهل يجوز الإقامة أو التوطُّن فيها؟ هناك إجابات راشدة، خاصة الفتاوى التي تصدر عن المجلس الأوروبي للبحوث والإفتاء. ودعا إلى الاستثمار في المؤسسات البحثية والتعليمية لبناء الكوادر القادرة على القيام بالدور المطلوب وحمل المسؤولية.

إن النقاش الذي دار حول الورقة التي قدمها الدكتور ملكاوي تثبت بصورة واضحة في نظر الدكتور رضا الشايبي وهو أستاذ في الفلسفة، أن الموضوع في حد ذاته فهم بأطراف مختلفة تكاد تكون متناقضة في بعض الحالات. فهناك من يريد أن يكون الخطاب عاماً وعملياً يأتي بنتائج آنية، كما هو سائد في المساجد. وهناك من يريد صياغة منهج يخدم مصالح المستقبل البعيد للجالية المسلمة في الغرب، وهو منهج يخص الباحثين والعلماء.

المنهج أمر أساسي ولكن قبل النظرية يجب أن توجد الحالة الملحة للنظرية والتي تنبعث أولاً من الباحث نفسه حيث يشعر بالحاجة لإيجاد المنهج في صياغة أو بلوغ حقيقة معينة أو حل معوقات الطريق بالآلة الضرورية الموصلة لتلك الحقيقة. كيف تلتحم النظرية بالإرادة الفعلية لتصبح مطبقة تطبيقاً واقعياً؟ إن المسلمين قادرون على إنتاج الخطاب، ولكن المشكلة في صنع خطاب يتواصل معه الناس ويكون فاعلاً في الواقع. فلا يمكن أن تكون للمفكرين المسلمين قدرة على إنتاج الخطاب إذا سقطوا في السفسطائية وإنتاج خطاب بدون غاية، لأن من المفروض أن تكون لصاحب خطاب رؤية واضحة وبرنامج عمل ولا يكون الخطاب مجرداً وعائماً في الفراغ.

لقد تطور المنهج في الغرب من الوضعية إلى الطرق الجديدة النقدية التي لا تؤمن بوجود خطاب شامل وكامل لكل زمان ومكان، وإنما كل فكرة يمكن نقدها والأخذ منها والرد عليها. يجب أن تكون هناك قابلية في الذات الإسلامية للتصحيح والمراجعة والتغيير حتى يكون هناك تفاعل حقيقي مع الوضع الغربي. فلا يمكن الاستفادة منه والمسلمون منغلقون في حقائقهم الذاتية.

يرى الأستاذ حسين الجزيري -المختص في الفلسفة- أن الدكتور ملكاوي لم يتطرق لموضوع الخطاب. لذلك يبقى السؤال قائماً، هل للمسلمين خطاب ثابت يتصف بالإقناع

والتميز وغيرها من الصفات اللامعة إلى حد لا يستلزم تجديده؟ فالخطاب السائد في عصر النهضة عند محمد عبده ورشيد رضا وعبد الرحمان الكواكبي، كان رصيناً طرحت فيه أسئلة عميقة، لكن الخطاب الحالي يمثل في رأي الأستاذ الجزيري حالة انتكاسة وضعف كبير، رغم مرور عقود من الزمن تحرر خلالها العالم الإسلامي من السيطرة الاستعمارية وظهرت مشاريع تنموية في جميع جوانب الحياة. واعتبر أن من المفارقة أن نجد تزايد التأثير الإسلامي في زمن ضعف المسلمين وسيطرة الحداثة -بالمفهوم الغربي- على الوعي والمال والإنسان، وهذا دليل على ضعف الأفكار الأخرى وصمود الإسلام، وهذه هي نقطة القوة عند المسلمين. فلا بد من البحث عن شروط جديدة لإنتاج الخطاب ولا يكون ذلك إلا بتأسيس عقل إسلامي جديد يساهم في إنتاج معرفة ذات أبعاد إنسانية.

تحدث الدكتور مولود عويمر أستاذ وباحث في التاريخ وعضو مجلس إدارة جمعية علماء الاجتماعيات المسلمين في فرنسا، عن البعد الزمني في المنهج الذي أهمل كثيراً من طرف المسلمين على الرغم من كونه عاملاً أساسياً في معادلة الحضارة التي عبر عنها المفكر مالك بن نبي بالجمع بين الزمن والإنسان والتراب بالإضافة إلى الفكرة الدينية (العقيدة) التي تحرك العناصر الثلاثة. إنه كلما وصل المسلمون إلى منعرج حاسم، عبر عنه القرآن تعبيراً دقيقاً يبرز هذا التحول ويدعو للتأمل فيه. فقد ميز بين المراحل المختلفة للدعوة وفصل بين الفترة المكية والمدنية، ومرحلة الإسلام المرتبط بالحضور الجسدي للرسول صلّى الله عليه وسلّم والإسلام الذي سيكتسح العالم في غياب الوجود الجسمي للنبي صلّى الله عليه وسلّم. فمصطلح اليوم له دلالاته في القرآن الكريم تعبر عن المنعطف والمنعرج في حياة رسالة الإسلام. يجب إذن تمييز الفرق بين المراحل، وتحديد المحطات الكبرى بدقة، وقراءة كل مرحلة قراءة جديدة تختلف عن المراحل السابقة لكن دون القطيعة، لنصل إلى التراكم الحضاري ونستفيد من التجارب المتنوعة والإضافات المختلفة. وتساءل هل وجودنا بالغرب هو امتداد للحركة الإصلاحية التي بدأت في ايةالقرن التاسع عشر أم نحن نضع أنفسنا في إطار آخر، كأننا بدأنا من جديد وننطلق من صفر دون الأخذ بعين الاعتبار الجهود والتجارب السابقة؟ إن الرؤية الكلية في أبعادها الزمنية المختلفة أنتجت خطاباً إسلامياً متنوعاً ومتكاملاً ومتفاعلاً مع الواقع، فالإمام عبد الحميد بن باديس كان يتوجه

إلى أصناف عديدة من المسلمين بخطابات تراعي مستوياتهم المختلفة، فللمسجد خطابه، وللطلبة خطابهم، وللصحيفة خطابها (المنتقد، البصائر) وللمجلة العلمية خطابها (الشهاب). وهذه التجربة تكررت عند الإمام حسن البنا في مصر، والإمام أبي الأعلى المودودي في باكستان... وهؤلاء الدعاة الثلاثة أدركوا التأثير المستقبلي للوجود الإسلامي في الغرب فعملوا على إرسال بعض طلبتهم لأوروبا لتوجيه هذه الجاليات الإسلامية وترشيدها بخطاب يتناسب مع طبيعة مجتمعاتها الجديدة.

أشار الأستاذ بشير بدوي إلى دور الثقافة العلمية والتقنية في صنع الحاجة للمنهج والبحث العلمي. فقد لاحظ أن المهتمين بالمنهج في العالم الإسلامي أكثرهم متخصصون في العلوم الدقيقة والطبيعية. وفسر ذلك بطبيعة بحثهم القائم على مواكبة مراحل البحث تجريبياً وتنظيرياً والدقة في الحسابات وكثرة التركيز. كما أشار إلى الطابع الجماعي الذي يتميز به البحث العلمي في الغرب. ففي الوقت الذي ينعزل فيه المفكر الإسلامي ويفكر، نجد العالم الغربي يعمل مع فريق كامل من الباحثين.

أما الدكتور عبد الحليم هربير أستاذ الانثروبولوجيا في جامعة سانت إتيان الفرنسية ورئيس المجلس العلمي لجمعية علماء الاجتماعيات المسلمين في فرنسا، فقد أشاد بمحمد إقبال وعلي شريعتي ونجم الدين بامات ومحمد حميد الله الذين فهموا الغرب والتيارات الفكرية السائدة فيه وتعاملوا معه بذكاء. ووقف عند المعنى الإجمالي للتوحيد الذي كتب عنه الدكتور إسماعيل عمر الفاروقي في الولايات المتحدة الأمريكية والمستشرق هنري كوربان في فرنسا. وذكر أن العلوم التطبيقية، خاصة بعض الفروع من الفيزياء، تقودنا إلى عالم ميتافيزيقية والغيب بينما العلوم الاجتماعية الغربية فقيرة في الجانب الروحي. وهذه الإنشغالات العلمية والتوجهات الفكرية أصبحت تثير اهتمامات الحركات الإسلامية والمراكز العلمية في العالم الإسلامي، فقد حضر عدة ندوات ومؤتمرات في إيران عام 1985 وشارك في تركيا عام 1990 بدعوة من حزب الرفاه، وأخيراً في المغرب لمناقشة مثل هذه القضايا التي طرحت في هذه الحلقة البحثية. وهو متفائل من مستقبل الخطاب الإسلامي ويرفض النـزعة السودوية التي عبر عنها بعض المتدخلين في هذه الجلسة العلمية.

أجاب الدكتور فتحي ملكاوي عن بعض الملاحظات التي قدمها الأساتذة الحاضرون وأصر من جديد على ضرورة تطوير خطاب إسلامي يقوم على العلم والمعرفة التي لا يمكن أن تتوافر إلا من خلال البحث العلمي الجاد الواعي الذي يوجهه هدف وقصد. وأضاف أن التعددية ليست مشكلة ولكن المشكل في تعدد الخطابات التي تنبني على اختلاف في الرؤية الكونية فتفرز ألوانا من الخطابات يصعب اللقاء بينها. أما أن تتعدد صور الخطاب لتعدد فئات المخاطبين وطبيعة اهتماما م مع انطلاقها جميعاً من رؤية موحدة وتوجهها نحو مقصد موحد، فإن هذا يكون تعدداً في إطار الوحدة وتنوعاً يعبر عن الغنى والسعة والعمق.

وكم نتمنى أن يبقى التنوع والتعدد في الخطاب الإسلامي المعاصر في الغرب ما بين السلفي، والحداثي، والدعوي والسياسي، والحركي والاجتماعي...الخ، وتبقى مع ذلك قلوب الجميع مؤتلفة على عقيدة التوحيد، وأخوة الإيمان، والتعاون على البر، والتخصص في جوانب من التمكين لهذا الدين. وبذلك تتعاون فئات الأمة الواحدة كما يتعاون أعضاء الجسد الواحد، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى.

وبخصوص الفكر الغربي، يرى الدكتور ملكاوي أنه لابد من فهم العقل الذي أنتجه والإطار النظري الذي كونه، والرؤية المعرفية التي انطلق منها. والعقلية الناقدة جزء من الإشكالية عند المسلمين، كيف نبنيها وكيف نمارسها؟ فكيف تكون العقلية الناقدة ضرورية لفهم الآخر كما هي ضرورية لفهم الذات؟ وكيف تكون ضرورية لفهم الآخر من أجل أن نأخذ منه وندع؟ وكيف نمارسها بحيث نؤثر فيه ونتأثر؟ وكيف يمكن للخطاب الإسلامي أخيراً أن يحقق دلالة النص ﴿وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا﴾؟

هذه تساؤلات تتعلق بموقع الخطاب الإسلامي في الغرب، لعلها أن تبقى موضوع حلقات بحثية قادمة.

المؤتمر الأوروبي حول "مشروع أوروبا متعددة الأديان"

مدينة غراز بالنمسا عاصمة اليونسكو للثقافة الأوروبية لسنة 2003

5-9 يوليو 2003

محمد المستيري*

حضر المعهد العالمي للفكر الإسلامي أعمال مؤتمر "مشروع أوروبا متعددة الأديان" المنعقد في مدينة غراز النمساوية التي اعتبرت من قبل اليونسكو عاصمة الثقافة لسنة 2003، وذلك بتاريخ من 5 إلى 9 يوليو 2003. وضمت مئات المشاركين في المؤتمر من أوروبا خاصة ومن مناطق كثيرة في العالم خارجها. يمكن تصنيف جهود الأشخاص والمؤسسات المشاركة في الحوار بين الشعوب في العالم في اتجاهين:

- اتجاه إنساني يدعم مقولة حوار الثقافات، تمثله حوالي عشرة مراكز بحث وتعليم عالي، متخصصة في الحوار الثقافي وتابعة لليونسكو وتمارس نشاطا ا بالتعاقد مع الجامعات الحكومية الدولية، ويشارك في هذا الاتجاه أيضاً ممثلون عن برامج الحوار بالاتحاد الأوروبي،
- واتجاه ديني يتبنى أولوية حوار الأديان، وتمثله مكاتب المنظمة الدولية للأديان من أجل السلام في العالم.

كما شارك في المؤتمر عدد من الشخصيات والهيئات الدينية في أوروبا وفي العالم والتي تنشط في ميدان تمتين قيم التعايش الديني.

وجمع المؤتمر بين الصفة العلمية الدراسية والصبغة الثقافية الاحتفالية، فقد خصص اليوم الأول واليوم الأخير لتقديم الورقات والتقارير التحليلية والاستشرافية عن وضع الحوار بين الأديان في عالمنا المعاصر، خاصة أمام تحديات نمطية العولمة وتنامي العلمانية اللادينية

* دكتوراه في الفلسفة، المستشار الأكاديمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي في باريس.

والإباحية ومذاهب الغنوصية. وتوزع المؤتمرون على مدى يومين على ثلاث عشرة ورشة عمل أدارت النقاش حول إشكاليات "الدين والحياة العامة والدولة" و"الدين واللغة والإعلام" و"الدين والتعليم والثقافة" و"الدين والاتحاد الاوروبي وا تمع الدولي". وإضافة إلى مناقشة عروض نتائج هذه الورش فقد خصص المؤتمر عروضا لتجارب ناجحة في تفعيل الحوار بين الأديان على مستويات الجهات والتجمعات السكنية.

أما الطابع الاحتفالي الثقافي فقد رمزت إليه خاصة أمسية ثقافية حملت عنوان"الأديان في احتفال"، وجمعت بين عينات مختلفة من الإنشاد الديني وعلى الأخص الإسلامي والمسيحي واليهودي، وبعض المداخلات المثيرة والرمزية من ممثلي هذه الأديان الثلاثة في المنطقة، من بينهم رئيس العلماء بالبوسنة الشيخ مصطفى سيريتج وممثلو الهيئات الدولية للحوار بين الأديان، وبعض الشخصيات النشيطة في ميدان الحوار بين الحضارات، ومن أبرزها الحاصلة على جائزة نوبل للسلام السيدة ماريد كوريجان Mairead Corrigan. وعلى هامش المؤتمر نظمت زيارات للمساجد والكنائس والدير، كانت مناسبة لشرح أوجه العبادة المختلفة لدى كل دين. وسمح للمؤتمرين بحضور الصلاة بالمساجد ومجالس تلاوة القرآن الكريم.

لقد قامت بلدية غراز والمصالح الممثلة للدولة النمساوية بتهيئة متطلبات نجاح المؤتمر، ونجح المؤتمر بالفعل إلى حد كبير في تحقيق التقارب بين أصحاب النـزعة الدينية وأصحاب النـزعة الإنسانية داخل الحوار الحضاري، وكذلك في تقديم النموذج المتكامل نظريا وعمليا لاحترام الاختلاف الديني والثقافي من أجل توطين قيم التعايش في أوروبا والإشعاع ا في العالم، وذلك في مواجهة من يزرعون بذور الحقد والتطاحن والكراهية بين الشعوب تحت راية حتمية الصراع. وتأمل الجهات المنظمة الارتقاء بثقافة التعايش الديني والإسهام في تقنين شروطها ومستلزما ا ضمن مواثيق الاتحاد الأوروبي حتى يكون للتعدد الديني مجال للوجود ضمن أنساق الحياة العامة، وللاعتراف بكيانه ضمن مؤسسات الدولة.

دعوة للكتابة في عدد خاص من مجلة إسلامية المعرفة عن:

قضايا التصوف في الفكر الإسلامي والواقع المعاصر

في غمرة انشغال الأمة الإسلامية هذه الأيام بكثير من الأحداث العاصفة والقضايا الملتهبة، وفي زخم الضربات المتتالية التي تكال في قلب الأمة وأنحاء جسدها وأطرافها، ومع توالي التجارب والمحاولات الفاشلة لإحداث أي تقدم اجتماعي أو تطور سياسي أو تنمية اقتصادية.

في هذه الأجواء يشعر بعض الناس باليأس والإحباط، وتضيع آمالهم في أي تطور إيجابي في المدى المنظور، فلا يرون قيمة لأي عمل يسهمون فيه في إنقاذ الأمة، ويلجأون إلى مقولة "اللّهم نفسي" بوصفها خط الدفاع الأخير. وليس من المستغرب أن يجد هؤلاء نماذج في تاريخ المسلمين يفسرون به حكمة اختيارهم، وأن يجدوا في واقع المسلمين المعاصر نماذج من شخصيات وتوجهات تبعد نفسها عن بؤرة الصراع القائم، والقضايا الملتهبة لعلها توفر على نفسها نتائج التدافع والمغالبة من صور الابتلاء والمعاناة!

ومما يلفت النظر أن ظاهرة التصوف بمعنى التوجه نحو الانسحاب من معارك الحياة في صورها الفكرية والنظرية أو الميدانية والعملية، قد أخذت في السنوات الأخيرة تتسع وتنمو، وأصبحت موضع تشجيع ودعم من جهات سياسية ومالية من داخل البلدان الإسلامية ومن خارجها. إضافة إلى أ ا أصبحت موضوع اهتمام البحوث والدراسات وبخاصة في الجامعات الأجنبية؛ الأمر الذي يخلط أوراق ظاهرة التصوف ويجعل موضوعها أكثر تعقيداً من مجرد كون التصوف اختياراً لصورة من صور التدين الذي كان له في تاريخنا أحياناً آثار إيجابية عميقة.

من هنا جاءت هذه الدعوة إلى العلماء والمفكرين والباحثين إلى الكتابة في محاور هذا الموضوع، لتقديم دراسات تحليلية نقدية توضح أبعاد الموضوع وتنير جوانبه وتقدم رؤية معرفية كلية حوله.

المحاور:

1. صور التصوف في واقع المسلمين المعاصر: خصائصها ومعايير تصنيفها.
2. طبيعة الخطاب الصوفي المعاصر وخصائصه: دراسات حالة متعمقة في الوسط الصوفي.
3. معالم الشخصية الصوفية: في حالة الشيخ وفي حالة المريد.

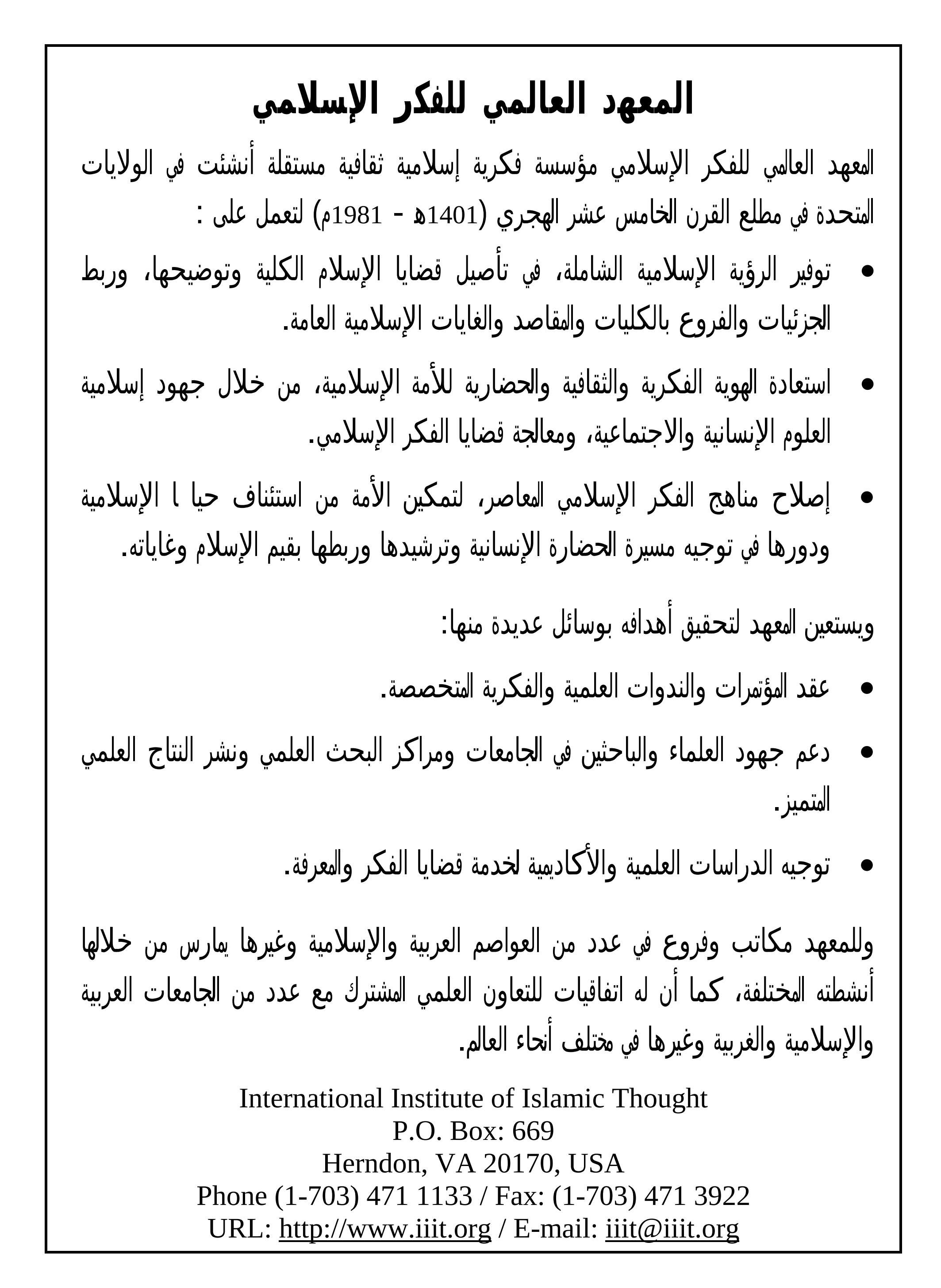
4. تحليل الأبعاد النفسية في ظاهرة التصوف: طبيعة الأشخاص الذي ينجذبون إلى التصوف أكثر من غيرهم، الحالات النفسية التي ربما تكون سبب التوجه الصوفي، طبيعة العائد النفسي للممارسة الصوفية.
5. التصوف في الدراسات الإسلامية في الجامعات الغربية.
6. التصوف في العقل الفقهي الإسلامي، وفي العقل الفلسفي والكلامي.
7. التصوف عند من لم يعرفوا به (ابن تيمية، ابن خلدون...الخ).
8. التصوف في الفلسفة والدين: دراسة مقارنة للتصوف في الفلسفات والأديان الأخرى.
9. النـزعات الوجدانية والتربية الروحية في أدبيات حركات الإصلاح الإسلامي الحديث.
10. الطرق الصوفية وحركات التحرير في التاريخ الإسلامي الحديث.
11. التطرف في التصوف: ظاهرة تشمل الأديان عموماً.

مواصفات الورقة المطلوبة:

1. تحليل ناقد وتقويم أمين للحالة الراهنة لموضوع البحث، يستوعب المصادر التراثية والمعاصرة.
2. يكون للبحث عنوان رئيسي مناسب يعبر عن مضمونه ويتكون من عدد من الأقسام 3-5 لكل منها عنوان فرعي مناسب، يتضمن القسم الأول تمهيداً يحتوي على هدف البحث وأهمية موضوعه. ويتضمن القسم الأخير نتائج البحث وتوصياته في مجال الإجراءات العملية والتطبيقية وفي مجال مواصلة البحث في الموضوع.
3. يكون البحث في حدود 7500-10,000 كلمة.
4. يقدم البحث مطبوعاً على قرص مغناطيسي مع نسخة ورقية في موعد أقصاه أول شهر فبراير 2004.
5. يقدم البحث مع ملخص في حدود مائة كلمة بالعربية وترجمة لهذا الملخص بالإنجليزية.

إدارة التحرير - مجلة إسلامية المعرفة

IIIT, 500 Grove St. Herndon, VA, 20170, USA
Tel: (703) 471-1133, Fax: (703) 471-3922
E-mail: islamiyah@iiit.org or iiit@iiit.org



المعهد العالمي للفكر الإسلامي

المعهد العالمي للفكر الإسلامي مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة أنشئت في الولايات المتحدة في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (1401هـ - 1981م) لتعمل على :

- توفير الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.
- استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي.
- إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف حيا ا الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانية وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته.

ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل عديدة منها:

- عقد المؤتمرات والندوات العلمية والفكرية المتخصصة.
- دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي ونشر النتاج العلمي المتميز.
- توجيه الدراسات العلمية والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.

وللمعهد مكاتب وفروع في عدد من العواصم العربية والإسلامية وغيرها يمارس من خلالها أنشطته المختلفة، كما أن له اتفاقيات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية والإسلامية والغربية وغيرها في مختلف أنحاء العالم.

International Institute of Islamic Thought
P.O. Box: 669
Herndon, VA 20170, USA
Phone (1-703) 471 1133 / Fax: (1-703) 471 3922
URL: http://www.iiit.org / E-mail: iiit@iiit.org